
UC-NRLF
B 4 571 042



Dr. Giovanni Lombardi

LA BASE
DELL' EVOLUZIONE FILOSOFICA
E
IL DINAMISMO ECONOMICO-PSICHICO

Parte I.



NAPOLI
MICHELE D' AURIA, EDITORE
Via Tribunali, 386
1895

All'Ill. Prof. De Paola
omaggio dell'aut.
G. Lombardi

Dr. Giovanni Lombardi

LA BASE
DELL' EVOLUZIONE FILOSOFICA
E
IL DINAMISMO ECONOMICO-PSICHICO

Parte I.



NAPOLI
MICHELE D' AURIA, EDITORE
Via Tribunali, 386
1895

Chiarissimo Professor Bovio,

Questo mio primo libro dedico a voi, che della nostra Università siete un venerato maestro, e che con classico profondo pensiero siete come la incarnazione d' ogni grande ideale dei magnanimi nostri, da Dante a Mazzini.

In voi, che consacrate quelle grandi idealità con mente presaga dell' avvenire, io m' inchino innanzi alle loro ombre. Giacchè i nuovi ideali, che nella vita e nel pensiero ci vengono dal secolo morente e dalle nuove concezioni scientifiche, non possono e non debbono spegnere nel nostro animo il culto ai generosi, che lottarono per altre conquiste, che sognarono altre vittorie.

Certo altri martiri, nuovi e più veri santi e filosofi per la nuova fede gitteranno oscuramente la propria vita e il proprio luminoso nome all' umanità futura.

Chè la grandezza del genio umano è rendere martirio, idealità santa e benefica quella triste necessità che la madre terra impone ai suoi figli. Nel sublime gemito d' una corda, nell' alata armonia d' un verso che raccoglie i secoli, nel profondo pensiero che indaga i misteri umani, la Natura trionfa la sua vittoria, la terra nasconde pallidamente i suoi ferrei artigli.

E però tra la povertà della dottrina e dell' ingegno del mio lavoro, forse due concezioni scientifiche altri potrà trarne.

Che il dinamismo economico, mediante leggi psichiche, determina quello della vita sociale; e che il fenomeno

intellettivo ritrova la sua base, la sua formazione, il suo contenuto nei fenomeni sociali.

Così la storia della Filosofia deve esser trattata, con metodo sociologico, sulla Filosofia della Storia: e nella sociologia il fenomeno economico deve essere alla base.

Io so d' aver tentato troppo, e di non aver potuto adempiere, come si doveva, a tale trattazione. Pure sarò pago se dalla pubblicazione di questo lavoro non mi verrà disfiducia, da non continuare nella mia modesta opera negli studî filosofici; e se voi della mia dedica gradirete il sincero attestato di stima al vostro ingegno e al vostro carattere, nobilissimo esempio, tra il decadere della coscienza, in questa epoca di dissolvimento e preparazione a più nobili destini dell' umanità.

Napoli 20 Luglio 1895.

Vostro aff.mo

Giovanni Lombardi



L' EVOLUZIONE FILOSOFICA

A Comte è dovuto il concetto d' uno sviluppo storico del pensiero umano, ossia d'una essenziale *relatività* del sapere (1). Spencer completa questo concetto, ammettendo una dipendenza della scienza dall'ordine della realtà. Infatti dice: « Quivi (nelle scienze) è insieme una dipendenza genetica ed una dipendenza di interpetrazioni. I fenomeni sono apparsi in questa successione nel tempo cosmico; e l' interpetrazione scientifica compiuta di ogni gruppo dipende dall' interpetrazione scientifica dei gruppi precedenti » (2). La sociologia doveva così sorgere a scienza dopo la biologia e la psicologia, in quanto che le leggi dinamiche e statiche della vita collettiva possono studiarsi dopo quelle della vita individuale. E la Filosofia, più che essere bandita, diventa, come le altre scienze, una ricerca positiva, una sistemazione progressiva; la varietà dei sistemi non è ragione sufficiente per volerla abolita, ma piuttosto è condizione di progresso, è conseguenza sovente delle grandi trasformazioni delle scienze particolari, come ha osservato il Wundt, e confermato l' Angiulli.

Similmente deve dirsi della Filosofia del Diritto, ch' è parte della Filosofia: nè è giusto volerla annullare col farne un tutt' uno colla sociologia, che deve per altro rinnovellarla, prescrivendole d' uniformarsi ai criteri della ricerca positiva. Giacchè come i fenomeni sociali coesistono in una solidarietà organica,

(1) G. Boccardo—La Sociologia nella Storia, nella scienza, ecc. § IV. p. XXVIII.
(2) Essay, III, 47, 48 cit. da Angiulli nella filosofia e la Scuola p. 64.

così le scienze che studiano i particolari fenomeni (1). E però la politica, il diritto, la morale, l'economia, la Filosofia, tutte le scienze sociali cioè, coesistendo organicamente tra loro, v'è reciprocanza tra i sistemi delle diverse scienze, in modo che a tre indirizzi principali si riducono tutte le teorie, filosofiche, politiche, giuridiche, che si sono svolte nel corso della storia. E per il Carle, (2) come è un riverbero della natura dell'uomo, corrispondendo alle sue facoltà, la distinzione della vita del diritto, per cui esso vive come scienza che illumina l'*intelligenza*, come legge che si impone alla *volontà*, e infine come *potestà spettante* alla persona individuale e collettiva; così è nella stessa natura dell'uomo che conviene cercare l'origine di tutti i sistemi, che furono posti a fondamento del diritto, e in generale della morale, della filosofia, della politica, dell'economia politica. In altri termini qualsiasi scienza, essendo opera della intelligenza umana, è nei diversi atteggiamenti della medesima, e nelle forme essenziali, sotto cui essa si manifesta, che deve essere cercata la genesi di tutti i sistemi, che comparvero nella scienza, e in quella del diritto in specie; così prelevando l'esperienza e l'osservazione, si origina la scuola positiva e sperimentale; prevalendo la comparazione e il raffronto, si esplica la scuola storica; prevalendo la riflessione, il ragionamento, l'astrazione, sorge la scuola ideale o razionale. Così nel diritto come legge, la genesi delle scuole essendo la volontà, e cercando questa il bene, ne derivano le tre scuole, la utilitaria, la giurista, la moralista.

Similmente nel diritto, come potestà operativa dell'uomo, la genesi dei sistemi essendo l'attività operativa dell'uomo, dispiegandosi essa sotto il triplice aspetto individuale, sociale, individuale-sociale, si hanno le tre scuole dell'individualismo, del socialismo, del contratto sociale o scuola che contempera gli estremi. È dunque l'intelletto umano il costante e infaticabile architetto dei vari metodi e sistemi, ed è solo nelle potenze essenziali di quello che deve essere cercata la genesi dei diversi indirizzi. Similmente la storia delle cose umane si presenta al Carle come la realizzazione progressiva di una grande idea: nè il Vanni è contrario a un tal concetto, quando afferma che l'incivilimento è in tutto e per tutto l'opera d'un pensiero, che attua se stesso. In

(1) Cfr. il Vanni. Il problema della Filosofia del diritto nella Filosofia, nella scienza e nella vita — Verona 1890.

(2) Cfr. il Carle, La vita del Diritto. Fratelli Bocca — 1890.

fondo tale teoria è quella di Comte, che unificò la legge della evoluzione scientifica e della evoluzione sociale, dimostrando che la mente umana, come la umana società, passa successivamente attraverso a tre distinti stadi di sviluppo: il teologico, il metafisico, ed il positivo (1).

Il Buckle, come si sa, nella sua *Histoire de la civilisation en Angleterre*, si poggiò anzitutto sulle trasformazioni delle condizioni intellettuali: e così anche il Draper nella sua *Histoire du d'eveloppement intellectuel de l'Europe*, ed il Lecky nel suo *Rationalism in Europe*. Il nostro Vico pure e prima degli altri cercò la spiegazione della storia nelle modificazioni della mente umana (2).

Così troviamo una corrente, che nell'intelletto ripone la legge dell'Evoluzione scientifica e storica. Tralasciando per ora lo studio del fattore dell'Evoluzione storica, che non può essere concepita come niente altro che lo sviluppo di qualche idea umana senza rimanere nel campo della ideologia (3); e osservando che anche Spencer col fare della cooperazione l'essenza della vita sociale, in modo che distingue le società secondo la cooperazione che vi domina (4), ha creato un assioma soggettivo non sociologico, vediamo se l'intelletto sia la legge dell'Evoluzione scientifica, intorno alla quale legge non sono d'accordo i positivisti. Se l'intelletto fosse il solo e principale fattore dell'Evoluzione scientifica, la filosofia avrebbe dovuto seguire la legge dell'Evoluzione intellettuale, e quei sistemi che segnarono il principio del sapere in Grecia, per la predominante astrazione, dovevano chiudere il ciclo della conoscenza umana: giacchè l'intelletto va dal concreto all'astratto-concreto, poi all'astratto (5). E se i sistemi fossero generati dalle forme essenziali dell'intelligenza umana, il metodo vero della speculazione filosofica, sarebbe quello delle generalizzazioni soggettive: i vecchi sistemi incarnati in una formazione soggettiva, mitica, più che derivati dallo studio dei rapporti oggettivi e reali, sarebbero veri: e la

---

(1) Cfr. il Carle: Op. C. per la differenza tra i sistemi.
(2) Cfr. Miraglia. Filosofia del Diritto.
(3) Cfr. Durkheim. Les règles de la méthode sociologique.
(4) Spencer. Sociologia. Cap. X. p. 385.
(5) Cfr. G. Compayré: L'evolution intellectuelle et morale de l'enfant — Paris 1893 e R. de la Grasserie: De la classification objective et subjective des arts, de la littérature et de sciences — Paris, Alcan.

verità ultima del sapere filosofico sarebbe la sintesi dei sistemi rappresentanti le forme essenziali dell' intelletto umano.

Di più il predominio in una qualsiasi epoca d' un sistema più che d' un altro dovrebbe rapportarsi al predominio della relativa forma essenziale intellettiva: ma oltre a non potersi poi spiegare il perchè di questo predominio, l' elevare una forma dell' intelletto sovra le altre per un intero e forse lungo periodo storico, è puramente arbitrario e metafisico.

Se dunque l'evoluzione scientifica o filosofica non ha per fattore unico e principale l'intelletto, vuol dire ch' essa procede relativamente all' Umanità nella sua evoluzione: vuol dire che la ragione e la scienza sono un prodotto essenzialmente storico, ed è perciò che hanno un valore etico. L' attività sociale e storica debbono ciò non pertanto collegarsi con l'esperienza individuale, la di cui efficacia è nel cogliere con verità il risultato di circostanze storiche determinanti. Così nessun filosofo ha potuto veder oltre le condizioni e i bisogni dell'ambiente in cui è vissuto: e i sistemi di morale, di politica, di diritto sono l' espressione dei bisogni, delle tendenze della classe prevalente, sono il riflesso mentale della evoluzione storica dell' Umanità. Anche la letteratura segue l'Evoluzione Sociale e il Letourneau dice: « Actuellement la litterature non seulement de la France, mais de l'Europe, ressemble à la société politique contemporaine... Ce serait une époque de décadence, si l' on ne sentait poindre un grand mouvement de trasformation sociale e par suite littéraire (1). E il Loria, che l'evoluzione storica riduce al fattore economico, dice: « col mutare del rapporto fra uomo ed uomo si trasformano ancora tutti quei rapporti domestici, giuridici e politici e quelle idee filosofiche, morali, religiose, le quali non sono che una superstruttura ed un riflesso mentale della forma economica dominante » (2).

Ma in che consistono la vita sociale e l' evoluzione storico-sociale? La vita sociale, come la organica, la psicologica risultano da differenzazioni che cagionano sul corpo sociale, sul sistema nervoso, sugli organismi viventi, sulla materia organica gli innumerevoli agenti del mezzo ambiente e le loro corrispondenti

---

(1) Letourneau. L' evolution littéraire dans les deverses races humaines. 1894. Battaille.

(2) Cfr. Teoria economica della costituzione politica e l'Analisi della proprietà capitalista. V. II, p. 466.

forze interne (1). L'evoluzione sociale è causata così dalla tendenza all'equilibrio. « De sorte que, en definitive, la genèse de la vie, l'organisation et l'évolution du règne végétal et animal, la différenciation et l'évolution psychiques, la genèse et l'évolution morales et sociales, ne sont que les résultantes de l'enchaînement infini des actions et réactions qui constituent les phénomènes, conformément à la loi commune générale de l'équilibration.... » (2).

Da ciò possiamo ricavar la legge che l' evoluzione biologica, la psichica, la sociale, e quindi la mentale sono in un rapporto di dipendenza reciproca, in quanto che il progresso della mente deriva dal progresso dell' organismo sociale, e il progresso sociale da sentimenti psichici più intimi e questi, che dipendono dall'accrescimento della facoltà rappresentativa, da una evoluzione biologica ed economica più perfetta (3). Tale equilibrio cui tende la società è dunque mobile: il grado dell' equilibrio dipende dal grado e dal numero di fattori o forze interni ed esterni, da cui rampollano gli eventi non compresi nelle formazioni biologiche puramente. E però pure ammettendo che tutti i fenomeni si riducono in fondo alla legge di equilibrio non credo seguire lo Spencer che tra fatti sociali e fatti biologici ammette solo una differenza quantitativa, e non qualitativa (4), in quanto che il fatto sociale ha proprietà diverse da quelle degli individui che lo compongono, ed ha per fattore preponderante quello psichico-sociale; nè il Gumplowicz, che concepisce la sociologia come una biologia di un ordine superiore (5). Il De Greef, come vedremo, fa una classificazione gerarchica dei fenomeni sociali, ma diversamente colloca i fenomeni e non sconosce la loro reciproca dipendenza, ma differenzia le relazioni sociali dalle individuali, puramente per la complessità e la massa (6).

Se l'evoluzione sociale deriva da fattori interni ed esterni, e dal grado e numero dei fattori: l'evoluzione filosofica deriva dall'esperienza interna ed esterna, procedente dai simboli delle cose alle cose simboleggiate, ossia allargando la sfera dei lati dell' espe-

---

(1) Dr. Iulien Pioger. La vie et la Pensée. Paris. 1893.

(2) Pioger. Op. c.

(3) Nella seconda e terza parte del lavoro dimostrerò che le leggi del progresso sociale, e quindi giuridico e morale, sono psicologiche.

(4) Spencer. Introduction à la Sociologie.

(5) Gumplowicz, Grundriss der Sociologie.

(6) Cfr: Sociologie; e Le transformisme social.

rienza, convergendo sempre meno un solo dei lati dell'esperienza in una entità astratta e superiore alla stessa esperienza (1). Per tal legge il Positivismo doveva essere l'ultimo sistema e l'Idealismo il primo. Eguale dunque la legge del dinamismo storico e filosofico: la legge d' equilibrio sta nell' essere la Filosofia il riflesso dell' ambiente storico e sociale.

Il problema della Filosofia rimane dunque sempre quello: muta solo il metodo; la società umana s' aggira sempre intorno agli stessi problemi, con diverso metodo, con i diversi aspetti della felicità. L'esperienza filosofica di ciascuna epoca non coglie che la civiltà, che il contenuto ideale della relativa civiltà: i germi d'una speculazione, che trascenda l' ambiente, rimangono molte volte sepolti sotto l'oblio di secoli: questa è forse la ragione del perchè parecchi filosofi dimenticati aspettarono secoli, perchè la luce del loro pensiero si diffondesse.

« Utopista non è chi sogna, ma chi pensa, e tanto più profonda è l' Utopia quanto più il pensiero coglie la relatività dei tempi. » (2) E altrove (3) dice: « L'atmosfera del secolo è tale a cui nessuno intelletto egregio si può sottrarre ».

Ora mi corre l' obbligo di esporre come si svolsero i sistemi di filosofia, di diritto, di morale, e di politica nell' ambiente storico progressivo: e come essi raccolgano un lato solo dell' esperienza interna ed esterna.



ORIENTE - GRECIA - ROMA

Nell' Oriente, secondo lo Spencer, noi troviamo l' embrione dell' organismo sociale e giuridico: e, secondo l'Hegel, la tesi, o preistoria, come dice il Bovio. In quanto che le istituzioni sociali dell' Oriente offrono una analogia con quelle primitive dei Greci e dei Romani, e anche con quelle dei Germani. Così il Freeman (4) afferma che il γένος di Atene, la gens di Roma, la marca dei Teutoni, la comunanza del villaggio dell' Oriente e il clan

(1) Cfr. G. Ferrero, Les lois psychologiques du Symbolisme — e l'aureo libro di Angiulli: La Filosofia e la Scuola.

(2) G. Bovio. Corso di Scienza del Dritto — Napoli 1877 — p. 24.

(3) Id. p. 112.

(4) Comparative politics, p. 102. Cfr. il Carle. Op. C. Cap. I.

dell'Irlanda sono essenzialmente una stessa istituzione, che prende forme ed apparenze diverse.

Ma nonostante che si debba all' Oriente assai della sua religione e dei primi lumi della civiltà, come dimostrano studi comparati del Fustel de Coulanges, del Summer Maine, del Freeman, del Laveleye, del Leist, del Hearn, dello Schrader, dello Zimmer: pure la Filosofia è un prodotto del suolo occidentale. Giacchè qualunque filosofia possa trovarsi in Oriente, non è estrinseca ai sistemi religiosi: e ciò perchè la libertà e la civiltà furono estranee al periodo Orientale (1). Come è immobile la civiltà, l'ambiente sociale, così la dottrina o l' arte dell'Oriente è immobile. La immobilità nella religione e nel governo corrisponde a quella intellettuale. E per quanto la civiltà Orientale è inferiore a quella Occidentale, per tanto la mente Asiatica non ha raggiunto l'altezza dell' intelletto Occidentale. Inferiore nella civiltà, nella morale, nella religione, nelle arti, nei costumi, nella libertà, che non appare neanche per nome nella poesia, e nei canti Indiani, come afferma il Draper (2). La superstizione e i governi dispotici o militari o sacerdotali o aristocratici sono fatali alla libertà e allo sviluppo dell' ambiente sociale.

Invece della famiglia, il gruppo patriarcale; invece dello stato, la comunanza dei villaggio, ch' è la genesi della civitas e della πόλις; invece del dritto, la tradizione trasmessa da una in altra generazione (3), il di cui studio veniva confinato nei libri sacri. Giacchè la vita religiosa nei popoli Orientali assorbe la vita morale, la politica, la giuridica, la intellettiva. Il clima, la natura esterna, che agiscono specie sui popoli primitivi e le condizioni economiche sono certo la ragione del basso livello di civiltà e di progresso intellettuale dell' Oriente: e le differenze intellettuali tra l' India e la Persia sono anche certo dovute alle diverse influenze locali che subirono (4). Però la Persia è designata come un anello di transizione fra l' Asia e la Grecia; e il Bonghi (5) nota che in Persia lo Stato si oggettiva per la prima volta. Ma

---

(1) Cfr. Tommaso Erskine May: La democrazia in Europa. Cap. I e Albonico, Le evoluzioni e lo sviluppo della libertà. Torino. 84, e Boncompagni. Il dispotismo Orientale e la libertà della Grecia, 1878.

(2) In questa prima parte accenno sorvolando all' ambiente sociale, senza rintracciarne le cause psichiche ed economiche, come farò nella 2.ª e 3.ª parte.

(3) Cfr. Summer Maine, Etudes sur l' histoire du droit, Paris. 1890.

(4) Cfr. Carle : Op. C. p 47.

(5) Bonghi, Storia Antica Lez. V.

le metafisiche speculazioni dell' India, come quelle della Persia piuttosto psicologiche, o quelle dell' Egitto e della Fenicia contenute nei libri sacri, non hanno che vedere colla Filosofia Greca. « L' Orient (1), a transmis aux Grecs un ensemble de connaissances pratiques, qui ont pu servir de base á leur science, mais celle-ci leur appartient bien véritablement. Ce qui la caractérise, c' est qu' elle a pour unique but la recherche de la vérité et pour seul mobile l'amour désintéressé de l'ordre éternel des choses. »

Similmente lo Zeller ammette una certa influenza dell'Oriente sulla Grecia, sia per la comune origine che per la vicinanza, ma rigetta l' opinione che l'origine della Filosofia greca si debba a quella Orientale, come pare creda il Lange, osservando che nella parte Orientale della Grecia esposta alle relazioni coll'Egitto, la Persia, la Fenicia cominciò il movimento scientifico. Certo è che nel primo periodo greco leggendario, in cui le condizioni territoriali erano simili a quelle primitive della sede Orientale che il gruppo indogermanico aveva abbandonato, l'ambiente greco dovette esser simile a quello Orientale primitivo, e la coltura intellettuale quindi dovette esser simile a quella dell' Oriente, costituendo una ricordanza o reminiscenza (2). E già l' età descrittaci da Omero nell' Iliade e nell' Odissea, storie civili degli antichi costumi greci, come le depinse Vico, è posteriore all' epoca primitiva: tanto che il Bertini e lo Zeller riconoscono che la religione descritta da Omero non fu la religione primitiva dei Greci. L'epoca di trasformazione dalla società greca in cui veniva perdendosi l'ordinamento patriarcale, con una sempre crescente differenzazione negli istituti, e in cui la morale cominciò a separarsi dalla religione, è descritta da Esiodo, nei cui versi risuona una nota di tristezza per i tempi agitati e tristi nei quali visse (3). Nel suo poema genuino e intero, detto Le Opere e i Giorni, si rispecchiano le condizioni della vita di quell' età, insieme ad una serie di precetti morali e pratici.

Con lo stabilirsi della proprietà privata in Grecia comincia l' Evo storico, di cui per ora non posso seguire lo sviluppo, dovendo accennare ai sistemi che si svolsero in quell' ambiente.

---

(1) Gaston Milhaud, Leçon sur les origines de la science Grecque-Alcan 1893.

(2) Cfr. A. Loria. Analisi della proprietà Capitalistica. V. 2.

(3) Le opere e i Giorni del Prof. G. Canna nella Rivista di Filologia classica del 1874.

Quale è l'ambiente Greco? Aristocraticamente socialista, in quanto che vi si considera la libertà dal solo punto di vista collettivo, e in quanto l'individuo è soggetto ad un assorbimento completo da parte dello Stato (1). Imperocchè mentre il popolo è libero sino alla sovranità per quello che riguarda il governo, è schiavo nella religione, nell'educazione, in tutto il modo di vivere: perchè il cittadino è fatto per lo Stato, non già lo Stato per il cittadino. L'uomo veniva anzitutto considerato qual membro dello Stato, quale essere politico. La cittadinanza era la più alta sfera dell'Umanità: all'uomo non doveva rimanere nessuna parte di sè per sè.

Tale aristocratico socialismo è (2) in parte un rudimento dell'organizzazione patriarcale, in parte guarentigia opportuna contro i pericoli della oligarchia, specie dove lo Stato si ordinava democraticamente, in parte effetto dell'organismo politico, della disciplina militare che regolava il funzionamento dell'organismo politico, del carattere intimo dello Stato Greco. Giacchè in Grecia lo Stato si esplica come una forma distinta della vita, e si fonde nella vita della città, sviluppandosi come una funzione essenzialmente etica, comprendente il diritto, la religione e la morale. Sicchè il dritto pubblico non si distingue dal privato: la legge dello Stato è la norma del sentimento e dell'azione degli individui.

Così Platone ed Aristotele non si discostano nelle loro concezioni dalle esigenze del mondo Ellenico. E Platone propriamente ritrae lo Stato Spartano, che presenta il tipo d'una perfetta unità, giacchè per Platone lo Stato è l'uomo in grande, che rappresenta, nei diversi stati di cittadini, le principali facoltà delle quali è dotata l'anima, e le virtù che vi corrispondono: e tale analogia è psicologica e fisica, ed è identità non somiglianza. Similmente la concezione giuridica per Platone si risolve in un concetto universale del giusto, in un *jus civile abstractum:* non distinguendo il diritto dalla morale, perchè consiste principalmente in atti interni la giustizia, che deriva dall'accordo delle facoltà. Da tale contenuto sociale e giuridico Platone doveva es-

---

(1) Cfr. Laboulaye, La libertà antica e la libertà moderna—Constant, La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni—Orlando, Teoria giuridica delle guarentigie della libertà § 2, V. 5 Biblioteca di scienze politiche. Torino 1890.

(2) Cognetti De Martiis, Socialismo antico, Torino; e Filomusi-Guelfi, La dottrina dello Stato nell'Antichità Greca.

ser trasciuato al suo idealismo. Però i concetti non si formano dall' induzione, ma le *idee* sono certe nozioni eterne, immutabili anteriori ad ogni percezione particolare, che sono risvegliate dall' esperienza: l' *opinione* si lega con i fenomeni sensibili. Platone dunque è il capo dell' Idealismo: ma egli ed Aristotile mettono capo a Socrate, la di cui affermazione antropologica è l' inizio della filosofia (1).

« Noi, dice lo Stuart Mill (2), lo riconosciamo come il tipo e il prototipo di tutti i grandi maestri di virtù che vennero dopo e come la fonte comune, così delle nobili aspirazioni di Platone, come del giudizioso utilitarismo di Aristotele .... ». Aristotele, per ripetere l' imagine di Bonghi (3), cerca il vero nella natura che lo circonda, Platone nel cielo che gli sovrasta. Nella filosofia di Aristotele si riflette più propriamente l'ambiente Ateniese. Atene ebbe una costituzione ecletica, contemporando i due opposti tipi dello Stato dorico, esageratamente uniforme, e dello Stato ionico, alquanto favorevole alla libertà individuale (4).

Ivi veramente nei primi tempi il potere politico era in mano esclusivamente dei nobili, detti *Eupatridi*, da cui uscivano gli Arconti e l' interpretazione delle leggi sacre e profane. Il popolo anche qui, come in Sparta, diviso in tre classi, che rappresentano il sopravvivere attenuato delle coste Orientali, che si rispecchiano più propriamente nelle quattro tribù dell'antica Attica (5).

La lotta tra queste tre classi costituisce il fondo della Storia Greca. C' è bisogno d' una dittatura, e di quella severissima di Dracone per attutire il dispotismo degli Eupatridi. Ma era necessario all' aristocrazia della nascita sostituire quella del censo: ed ecco Solone, nominato arconte nell' anno 594 av. C.

La reazione si fece sentire con Pisistrato e i figli e per 50 anni la libertà di Atene tacque. Clistene, capo del partito popolare, fece ancora progredire i principii democratici, specie con l' estendere l' arcontato a tre classi, escludendo l'ultima, e con l'ostracismo, che, secondo dice Plutarco (6), non era una pena per cri-

(1) Cfr. Bovio, Scienza del diritto — p. 19 e Bertrando Spaventa, Lezioni di Filosofia — Napoli 1886, p. 35.

(2) La libertà. Vol: 5 op. C. p. 24.

(3) Proemio al Convito.

(4) Cfr. De Martiis. Op. C. p. 510.

(5) Cfr. G. D' Aguanno, La Genesi e l' Evoluzione del Diritto Civile — Bocca. 1890. P. 195.

(6) Plutarco, Aristide citato da Erskine May, Op. C. p. 88.

mini o per cattiva condotta, ma fu molto convenientemente chiamata un' umiliazione ed un rimpicciolimento di *alcune influenze* e *poteri eccessivi.* Aristide e Pericle completarono la costituzione democratica di Atene: l' eguaglianza politica veniva raggiunta, la sovranità del popolo proclamata. Però v' era una classe priva di ogni diritto: la schiavitù. « Tutti quelli, dice Aristotele nella Pòlitica, che non hanno da offrire altro che l'uso dei loro corpi e delle loro membra, sono condannati dalla natura alla schiavitù. » Colpa dunque la schiavitù (necessaria d' altronde, come dimostra il Loria) Atene non fu vera democrazia: si stabilì nella città fra quelli che non vivevano in schiavitù; ed iniziata da Pericle, gli sopravvisse di poco. Giustamente però ebbe ad osservare Iulius Schwarcz (1) che la democrazia di Atene non aveva alcun vero sentimento dell' eguaglianza. Così la costituzione democratica miseramente perì coi trenta tiranni. Atene ne uscì in tristissime condizioni finanziarie; e dopo gli sforzi e le speranze destate da Conone, l'anno 387 pose fine alla supremazia d'Atene.

Atene si presenta certamente come il più elevato stato nella civiltà e nella libertà. Anzi il Letourneau (2) identifica l' evoluzione della giustizia in Roma, prima del periodo imperiale, e in Atene: « si faisant abstraction de la période impériale à Rome, nous comparons l'évolution de la justice dans la cité de Romulus et dans celle de Solon, nous voyons que, dans les deux pays, l'organisation du pouvoir judiciaire a passé par des phases presque identiques. Rome come la Grèce a débuté par la justice familiale; puis elle a confié le soin de juger à des rois et à des curies patriciennes. Ensuite la réforme de Servius a copié celle de Solon et transporté aux Comices centuriates la plupart des attributions d' abord réservées aux curies. Une fois lancé, le mouvement est allé plus loin encore et les Comices des tribus ont aussi reudu la justice. Enfin, on en est arrivé au système des *Question*, c' est-à-dire à des commissions de jurés tirés au sort, comme l' etaient les héliastes d'Athénes. D' autre part, et pour compléter la rassemblance, le Sénat romain jugeait un peu comme l' Aréopage, et les prórogatives judiciaires des consuls avaient commencé à ressembler à celles des Archontes. »

---

(1) Die Democratie von Athen, cit. da Brunialti Vol. I op. C. p. 90.
(2) Evolution juridique — citato da Tarde, Les transformations du droit. Alcan 1893. p. 42.

Aristotele nella sua concezione giuridica, morale, politica e filosofica ha ritratto a preferenza l'ambiente Ateniese, o per meglio dire, questo ha maggiormente influito sulle sue concezioni.

La lotta tra Sparta ad Atene si riverbera nella critica di Aristotele al suo maestro. Giacchè in Atene, accanto ad un partito aristocratico, sopravvissuto all' opera di Pericle e raccolto specialmente intorno a Cimone, e ad un partito *spartaneggiante*, che poggiava sulle teorie di Pitagora, di Protagora sofista, di Gorgia leontino, ed Ippia l'elidese, e che strepitò maggiormente dopo la guerra Peloponnesiaca (1), v' era quello della democrazia radicale-comunista, che pur deridendo Socrate e facendolo condannare, seguiva le teorie comuniste in riguardo a donne e a beni di Antistene Cinico e di Platone. Tale programma socialistico derivava specialmente da tristissime condizioni economiche: e veniva specialmente attaccato da Aristofane nello *Ecclesiazuse*, nel *Pluto*, e nelle *Donne in assemblea*, e da Aristotele. E però in costui troviamo specialmente, come osserva lo Zeller, riassunto il concetto Ellenico, e quindi Ateniese dello Stato e del diritto (2); ed Aristotele per il primo crea la scienza della politica, cui contribuisce nell' antichità col lato speculativo il mondo greco, e col lato positivo il mondo Romano (3).

« Il titolo di cittadino appartiene solo all' uomo politico che è padrone o può esserlo di occuparsi collettivamente degli interessi generali » (4). Le famiglie formano i villaggi e questi formano lo Stato, fatto naturale e necessario, che esiste per soddisfare tutti i bisogni dell'umano vivere (5). La Stato (πόλις) non assorbe però nè distrugge i suoi due coefficienti, la società domestica (οἰκία) e il villaggio (κώμη): anzi ognuna di queste forme progressive della socialità è naturale, perchè l' uomo è per natura un animale socievole. Così nella formazione dello Stato per Aristotele prevale il concetto di *naturalità;* mentre in Platone quello di *contrattualità*, considerando lo Stato iniziale come un fatto della volontà concorde degli uomini, determinata dai bisogni, e non il naturale risultato della Socialità dell'uomo. E tale forma-

(1) De Martiis. Op. C. p. 513 e seg.

(2) Per un esame speciale delle dottrine politiche, Cfr. Giuseppe Levi, La dottrina dello Stato nei libri di Platone ed Aristotele.

(3) Filomusi-Guelfi, La dottrina dello Stato nell' antichità greca, § 77.

(4) Politica, lib. III capo, III.

(5) Ivi, lib. I, capo I.

zione naturale dello Stato la dichiara anche razionale, perchè la finalità dello Stato comprova la sua naturalità. Qual' è lo scopo dello Stato? Il bastare a sè è fine e massimo bene del perfetto organismo sociale.

Dunque lo Stato è secondo natura: e il cittadino, che in Grecia è tutto l'uomo, è fatto per lo Stato. « Scopo d'una cosa è il suo meglio: la perfezione è lo scopo e così il suo meglio. Il tutto deve essere concepito prima delle sue parti; epperò, secondo il sistema della natura, lo Stato prima dell'uomo » (1). E tale è il concetto greco dello Stato.

La schiavitù, che in quell' ambiente era una necessità, è ammessa da Aristotele. « L' utilità degli animali privati e quella degli schiavi sono presso a poco le stesse; gli uni come gli altri ci aiutano a soddisfare i bisogni dell' esistenza mediante il soccorso delle loro forze corporali. La natura stessa lo vuole essendo che essa fa i corpi degli uomini liberi diversi da quelli degli schiavi, dando a questi il vigore necessario per i lavori grossolani della società, rendendo invece quelli incapaci di curvarsi a tali lavori e destinandoli soltanto alle funzioni della vita civile, che consistono nelle occupazioni della guerra e in quelle della pace » (2). Per Platone invece i lavoratori son anche cittadini; e nello Stato Platonico ognuno dovrebbe avere il posto di cui le qualità e il valore personale lo fanno meritevole; e sono inoltre divisi con giusta misura i vantaggi e i carichi: agli uni la dolcezza del comando, agli altri quella della proprietà. Per Aristotele invece la nascita sola decide a quale classe un individuo appartenga, nè è ammesso il passaggio di classe; e son concessi tutti i vantaggi agli uni, e imposti tutti i carichi agli altri, perchè concede la proprietà immobiliare ai soli *cittadini*, per metà, in porzioni eguali e inalienabili: l'altra metà se la ritiene lo Stato per le spese del culto e per i banchetti comuni. Però combatte le teorie Platoniche circa il pareggiamento degli individui e l'assoluta eguaglianza economica. La *Ctesi* è un elemento organico della famiglia, e però anche dello Stato, perchè la famiglia è naturale coefficiente del villagio, e più villaggi formano lo Stato (3).

L'eguaglianza per Aristotele è tra gli eguali (τοῖς ἴσοις ἴσον), ed

(1) Ivi, lib. I, capo II.
(2) Ivi, lib. I, Capo VII.
(3) Gli appunti che muove a Falea si debbono ritenere contro l'uguaglianza perfetta. Cfr. De Martiis. Op. C.

è proporzionale. Così si ha la giustizia commutativa (ἐπανορθωτική) che procede per rapporti aritmetici e la giustizia distributiva (διανεμητική κατ' ἀξίαν) che procede per rapporti geometrici. La ricchezza sociale deve distribuirsi con proporzioni geometriche. Il diritto è per lui un diritto sociale, perchè tanto il diritto *naturale* che il *positivo* (φυσικόν e νομικόν), che per la prima volta si trovano distinti, rampollano da un diritto comune, il diritto *politico* o *sociale* (κοινόν). Come in Grecia, così in Platone ed in Aristotile manca il concetto d' un diritto personale e privato, e il diritto si risolve in un concetto universale del giusto (δίκαιον).

« L' uomo greco si levò come mezza persona, come cittadino: l'individuo trasparve e fu tosto e tutto assorbito dal cittadino (1).

Il diritto non si distingue dalla morale, il giusto dall' onesto. Adunque l'osservazione e l'analisi predominano in Aristotele (2), e nel suo sistema politico-sociale. Similmente la sua Metafisica riesce ad un doppio sistema di realismo (3):

a) L' intelligibile è un *reale; b*) Le *forme* o *specie* esistono nella natura come *atti nella materia*, e nella mente umana come *atti puri da materia*, ma nell' una e nell' altra loro esistenza sono *principii e cause attive* (natura ed arte) e perciò *reali*.

Due dottrine omogenee chiudono la storia e la Filosofia greca. Con Epicuro e Zenone, dopo lunghi secoli di speculazioni metafisiche, cessano le vane ricerche sull' assoluto, e le speculazioni a priori di Socrate, di Platone ed anche d'Aristotele. « Iusq'alors l'idée métaphysique de cause finale dominait toujours les sciences de la nature, de l'homme, et de la société. Epicure en chassa completement cette idée, et par là il introduisit dans ces sciences un esprit tout nouveau (4).

L' Epicureismo come lo Stoicismo rispondevano allo stato sociale della nuova Atene, in cui il clima morale ed intellettuale s' era cangiato. La nuova Atene è la fine dell' antica Grecia, che da centro puramente nazionale si va allargando in senso cosmopolita; la *polis*, che in un cerchio di ferro chiudeva la religione e la politica, la scienza e l' arte, si va disfacendo; e sotto la morte, la decadenza politica della città, e della coscienza relativa

---

(1) Bovio. Op. cit.
(2) Cfr. Stahl. Storia della Filosofia del diritto.
(3) Aristotele esposto ed esaminato da A. S. Rosmini — Torino 1858 pag. 45.
(4) M. Guyau, La Morale d' Épicure. p. 183. Paris 1878.

spuntava libera e piena la coscienza umana (1). Nessuna forza di reazione poteva arrestare quel movimento intellettuale e morale che dopo le battaglie titaniche, nell'intervallo da Maratona a Cheronea, disfaceva la vecchia Grecia, deridendo gli Dei Omerici e l'Olimpo, cui congiungevasi il Demo Ateniese. Un grido di minaccia contro gli Dei, era come di rovina contro la vecchia Grecia. Che voleva punire, esiliare i pensatori?

Il popolo era stanco ed esausto: non più occorreva nell'agora, non più sopportava il debito della milizia, esercitata da mani vendute. La coscienza politica era già scomparsa, le virtù civili esauste già prima che la Grecia finisse nelle mani del Macedone vittorioso. Di questa nuova coscienza fu interpetre la nuova filosofia. « Qual differenza fra la Grecia ai tempi di Epicuro, e la Grecia ai tempi di Protagora, soli cento anni prima. Al tempo di Protagora l'arte e la letteratura erano nel loro fiore, e la filosofia nella sua giovanile vigoria giungeva fino alla presunzione. Quando Epicuro invece se ne venne a studiare in Atene, la civiltà di questa città se ne moriva, Demostene era in esilio, e dal fondo dell'Asia giungevano gli echi delle vittorie di Alessandro (2) ». All'ironia Ateniese contro gli Dei ed allo scetticismo politico rispondeva l'Epicureismo specialmente che concepiva l'Universo in modo meccanico, relegando gli Dei negl'intervalli cosmici, e che mostrava una speciale indifferenza politica e concepiva una morale del tutto umana (3). Anche nello Stoicismo la religione popolare s'era disfatta, ma tal panteismo era mezzo meccanico e mezzo ascetico, perchè poggiava sovra un ideale simbolico. Si riduce in fondo ad un *subiettivismo*, che pone il subietto, la persona individuale, e specialmente il savio, a cagione della sua affinità con Dio, al di sopra dello Stato e di tutte le leggi convenziovali (4). E però lo Stoicismo, sostituendo l'*uomo*

---

(1) Cfr. Trezza, Epicuro e l'Epicureismo, Firenze 1877.

(2) Lange, Histoire du matérialisme I. p. 95 cit. da Carle Op. C. p. 123.

(3) Il Guyau rileva molto bene l'importanza che ancora oggi hanno le dottrine di Epicuro: « Dans les sciences naturelles, le système cosmologique de Démocrite et d'Epicure semble triompher de nos jours. Dans les sciences morales et sociales, les doctrines dérivées de l'épicurisme sont égálement plus puissantes qu'elles ne l'ont jamais été. En ce moment même l'école anglaise est en train de relever, en face du stoïcisme restauré par Kant, un épicurisme renouvelé par les données de la science moderne. Que de vieilles idées et de préjugés enracinés dont l'Epicurisme a contribué à débarasser le domaine moral! De même... dans le domaine religieux... ». Op. C. pag. 288.

(4) Ahrens, Droit Naturel, Bruxelles 1838.

al greco, si eleva fino al cosmopolitismo: e lottando contro l'egoismo sociale dell'antichità, prepara la via al Cristianesimo. Per Epicuro (e in ciò parmi consista la grande differenza) l'unità della Natura stacca il politeismo, e ogni qualsiasi religione dalla scienza, e rende impossibili i miti filosofici (1). La teoria degli atomi, desunta da Democrito, l'origine meccanica dei sensi, l'edonica Epicurea, l'unità della vita in genere, i cui germi trovansi in Empedocle, in Democrito, in Eroclito, riescono a tale unità della Natura. Lo spirito sconcio di sè ritrova il suo tempio negli organi. Però, come dice il Trezza (2), l'atarassia Epicurea è diversa dalla Stoica: quella si genera dall'associazione di tutte le forze psicologiche, questa dall'egemoaia della ragione sulle altre parti mortificate e scemate dal suo dominio inclemente. E laddove in Epicuro il sentimento della natura è estetico, in modo che potè essere assimilato da Menandro, Lucrezio, Orazio: per lo Stoico la natura simboleggiava la ragione universale degli esseri, staccati da Dio, e destinati a ritornare in esso. Così lo Stoicismo riusciva all'idea di causa finale, cui Epicuro contrapponeva quella di tempo e di successione. Epperò, mentre la dottrina giuridica Epicurea è utilitaria, non avendo la giustizia altro fondamento che l'utilità dell'individuo, e della Società (*neminem laedere*), la dottrina Stoica è moralista, essendo la giustizia una manifestazione della ragione universale, ed essendo l'onesto nel medesimo tempo l'utile (*honeste vivere*). E dallo Stoicismo partì la prima protesta contro la Schiavitù, con la solenne affermazione: *homo homini res sacra*. Erano i primi bagliori d'una dottrina umana, che doveva affermarsi nel Cristianesimo, cui prepara l'ambiente Roma, coronando l'edificio dell'antichità con un organico svolgimento del dritto. La Filosofia dell'antichità compie il suo svolgimento in Grecia; Roma non ebbe, nè poteva avere filosofia originale; Cicerone, il filosofo, più alto del mondo romano, è ecclettico e segue i Greci. Giacchè la Filosofia greca tende a compenetrarsi nella giurisprudenza Romana, sotto le due forme di Epicurea e di Stoica, nei suoi tre periodi distinti, che pur intrecciandosi l'uno nell'altro sono tuttavia dominati rispettivamente dai concetti del *jus civile*, del *jus gentium*, e del *jus*

(1) « Il Dio che vietava il pomo dorme da quando un uomo di Gargettos lo guardò negli occhi ». Bovio, Cristo alla Festa di Purim.

(2) Op. C.

naturale (1). Le due scuole dapprima si svolsero l'una accanto all' altra, ed « Epicuro lascia i giardini greci, le dolcezze e i profumi arcaici, e se ne viene nel Foro Romano, e siede e sentenzia e giudica e genera di sè due uomini diversissimi, Orazio e Lucrezio, e da Orazio poi il tipo di Munazio Planco e da Lucrezio quello di Papiniano (2) ». Col tempo però gli amatori della libertà antica si volsero specialmente alla scuola stoica, che ebbe in Roma uno svolgimento ulteriore, sia per opera di Greci, come Crisippo ed Epitteto, che per opera di Romani, come Cicerone, Seneca e Marco Aurelio (3), e così le dottrine Stoiche predominarono anche nei giureconsulti (4). A Seneca che asseriva: « La servitù non riguarda l' uomo intero, la maggior parte di esso n'è esente; l'anima s'appartiene a sè stessa, essa è *sui iuris* », Ulpiano giuridicamente risponde: « In quanto al dritto Naturale tutti sono uguali*:* pel dritto Naturale tutti gli uomini nascono liberi ». Nel nuovo concetto della equità (*aequitas*, donde l'istituto del *Pretore*) è il contenuto della civiltà latina (5). Il *ius civile abstractum* è greco, è filosofico. A Roma il *summum jus summa iniuria.*

Pur nondimeno l'ambiente Romano civile e politico non è molto dissimile dal Greco, specie dall' ultimo periodo, in cui, come s' è detto, va attenuandosi la rigida costituzione della polis: ed è perciò, io credo, che la Filosofia Greca, e specialmente la Stoica e l' Epicurea, potè compenetrarsi con la giurisprudenza Romana. I magistrali scrittori attribuiscono a Roma il diritto, perchè la chiamano il mondo del volere: e non mettono la quistione, perchè un sistema di Filosofia possa adattarsi alla vita intellettuale d'un popolo diverso o di popoli diversi. Roma, popolo eminentemente conquistatore, il di cui carattere essenziale è l' *egoismo*, come dimostra l' Ihering (6), fu perciò forse indotto all' esplicazione della vita giuridica, ch' è la base della convivenza, ed accolse le dottrine greche come quelle che rispondevano al proprio ambiente. Se questo fosse stato diverso, un sistema originale non poteva far difetto.

---

(1) Cfr. Carle, Origini del Diritto Romano, e Op. C.

(2) G. Bovio Op. C. pag. 24.

(3) Per l'influenza della Filosofia Stoica in Roma vedi T. E. May Op. C. p. 150.

(4) Cfr. Moriani, La Filosofia del diritto nel pensiero dei Giureconsulti Romani, Firenze, 1876 — e Janet, Histoire de la science politique, Paris, 1887 V. I.

(5) Cfr. Bovio, Op. C.

(6) Esprit du droit romain.

Identica infatti in Grecia e in Roma la condizione delle persone: patres, plebs, mancipia. I clienti, secondo il Niebhur, erano o gli stranieri sotto il patronato dei Patres, o gli schiavi manomessi, o i sudditi di uno Stato alleato. Sotto Servio-Tullio la divisione degli abitanti, sia patrizi che plebei, in cinque classi ed in ragione del censo, come aveva fatto Solone in Atene. I liberi sia in Grecia che in Roma partecipano direttamente o indirettamente alla proprietà, e quindi al potere politico (1). « Il concetto comune, dice il Laboulaye (2), alle repubbliche greche, è il concetto che domina Roma, con questa differenza, però, che ai bei giorni degli Scipioni, il patriziato e la nobiltà hanno un predominio quale Atene non ha mai conosciuto. » Di qui la sovranità popolare dell'antichità, e quella lotta continua tra gli ottimati e il popolo, e tanto in Grecia che in Roma, pur avendo quivi un carattere più rivoluzionario, ch'è lotta tra le due frazioni della classe proprietaria, per acquistare il monopolio del potere. — La sola classe esclusa dalla proprietà e dal potere è la schiavitù, che in Grecia più che mitigare colla civiltà divenne sempre più aspra (e ciò per la maggiore importanza della proprietà) e tale si mantenne in Roma, agevolata dalle grandi e immense conquiste. Senza diritti civili, condannata all'ostracismo sociale, invano tentò sollevarsi in Sicilia: era necessità storica che perdurasse fino all'esautorazione del cittadino. — Dopo una legge di Giulio Cesare, mitigante il lavoro servile, un editto di Augusto che stabiliva i casi di tortura per il servo, una legge Petronia, che toglieva l'obbligo ai servi di combattere contro le fiere, Adriano abolì l'*ius vitae et necis* sui servi, e Giustiniano ammettendo la schiavitù per *diverse* circostanze, dichiarò nondimeno lo schiavo privo di capacità giuridica.

La famiglia Romana presenta simiglianza con la greca, pur essendo quella di carattere più accentrato. La grande autorità del padre tanto in Grecia che in Roma è nota (3); l'ius vitae et necis finì con Costantino che punì colla pena di morte l'uccisore del figliuolo. Il Summer-Maine raffigura la famiglia Romana ad un piccolo Stato dispotico (4). La condizione della donna

(1) Cfr. Loria, La Teoria Economica della Costituzione Politica—Torino 1886, nel quale libro è magistralmente dimostrato come la costituzione politica dipenda dalla economica.

(2) Op. C. p. 471.

(3) Fustel de Conlanges, La cité antique, p. 90 e seg. e Carle, Op. C.

(4) Ancien droit, Cap. V.

infelice tanto in Grecia quanto in Roma (1): sebbene « anche nei migliori tempi della loro storia dominava fra i Greci non poca grossolanità ed anzi brutalità di idee e di sentimenti rispetto al sesso femminile », mentre « il sesso femminile fu tenuto in maggiore considerazione presso i Romani che presso i Greci, non che presso nessun altro popolo dell' antichità ». (2)

In Roma la proprietà, dall' antica comunità di terre (3) (donde l'*ager publicus*, causa delle lotte Sociali), come in Grecia, passò attraverso alla proprietà familiare, dove la Grecia quasi si fermò, pervenendo a una tale forma d' individualismo, che ben disse Plinio: *Latifundia perdidere Italiam.* Tal differenza, io credo, deve anche spiegarsi per le grandi conquiste di Roma. Giacchè non solo Gaio ci testimonia che la proprietà più antica proviene dalla guerra, originandosi per conquista, e restando agli acquirenti, cioè ai patrizii, e trasmettendosi colla *mancipatio;* ma il Summer-Maine completa tal concetto, affermando che la storia della proprietà in Roma si riduce all' assimilazione delle cose *mancipi* colle cose *nec-mancipi* (4). E però mentre in Grecia il testamento quasi non si ebbe, se non verso la guerra del Peloponneso a Sparta, e al tempo di Solone in Atene, solo nel caso che mancassero figli legittimi; in Roma furono ammessi largamente i testamenti, anzi ivi ebbe origine l' istituzione del fedecommesso.

La vita pubblica di Roma si può paragonare a quella di Atene sotto molti aspetti, come dimostra il May (5): e se a Roma un nuovo elemento si aggiunge a costituire lo Stato, apparendo la città come il frutto del contratto. del volontario accordo dei cittadini, che concorrono a formarlo, è a notare che tale elemento comparso già nella Storia Greca, come ho detto, e quindi nello

---

(1) Cfr. C. F. Gabba, Della condizione giuridica delle Donne, Torino 1880 — p. 437, e 459.

(2) La ragione di questa condizione triste della donna nell'antichità e anche ai nostri giorni parmi possa ricavarsi dal libro di F. Engels: L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État, Paris, 1893. In esso è svolta la teoria marxista, che poggia su questa frase del fondatore: « La famille moderne renferme en germe non seulement l'esclavage, mais encore le servage, puisque dès le début elle se rapporte à des services d'agriculture. Elle renferme en miniature tous les antagonismes qui plus tard se développeront dans la société et dans l'État » (p. 65). Cfr. pure E. A. schoeder, altro seguace di Lewis Morgan.

(3) Mommsen. Storia Romana.

(4) Cfr. G. D' Agnanno, Op. C. p. 385 e seg.

(5) Op. C. p. 151.

Stoicismo, derivava dallo sfasciarsi dell' antico concetto della città, che comprendeva tutta la vita pubblica e privata, e dall' affacciarsi nella storia delle Nazioni, di fronte al cittadino, l' Individuo.

In Roma prevalsero, in quanto alla concezione della giustizia, le teorie stoiche ed Epicuree. In Grecia, dopo la scuola ionica, per cui le leggi nascevano insieme allo Stato, dalla quale non si allontana interamente Socrate, ed i sofisti che posero il problema di ciò ch' è secondo natura o secondo la legge (1); Platone ed Aristotele s' erano elevati ad una nozione del giusto secondo un principio razionale. Aristotele definisce la giustizia « quella che ha dovunque la medesima forza, e non dipende dalle opinioni o dai decreti umani ». Ma una vera base naturalista al dritto vien data dagli Stoici e dagli Epicurei (2). *Ius vero Stoici dicunt esse natura*, dice Cicerone (3). Per Cicerone stesso *lex est ratio summa insita in natura.* I giureconsulti classici, seguaci dello Stoicismo, concepiscono il diritto come una *naturalis ratio.* Alla fine della repubblica la dottrina giuridica Epicurea, il di cui fondamento è l' utilità *(iustum natura est utilitatis pactum)* dell' individuo e della società, maggiormente fiorisce: e così accanto al concetto del *vivere honeste* si pone l' altro del *neminem laedere*, e del *cuique suum tribuere.* Epperò la distinzione in *jus civile*, in *jus naturale*, in *jus gentium*, con le diverse significazioni di Ulpiano, Gaio e Paolo.



CRITICA

La metafisica greca solleva a principio supremo un prodotto dell' esperienza esterna o interna: però come è unilaterale lo svolgimento sociale, così nella falsità del metodo unilaterale, consiste l' errore filosofico. L' oggetto per il *naturalismo* ionico è l' acqua; per l' *idealismo* eleatico è puro, astratto ed immobile essere; per

---

(1) Vedi A. Chiappelli, Sulle teorie sociali dei sofisti Greci. R. Acc. di Scienze Morali e Politiche di Napoli, anno 1889, Vol. XXIII.

(2) Per il confronto tra la giurisprudenza Romana e la Filosofia Greca vedi il Carle, Op. C. Cap. III § 2.° p. 152.

(3) Cfr. Zeller, Philosophie des Grecs; e Miraglia, Op. C.

l' *aritmetismo* pitagorico è il numero, essenza delle cose. Così i primi filosofi greci investigano solo il problema cosmologico e cosmogonico, ed il loro dommatismo generò la sofistica, come reazione. Il problema antropologico, eccetto qualche accenno in Democrito ed Aristippo, fu messo da Socrate con la celebre massima, che significava l' importanza dell' indagine subbiettiva, e che divenne il principio del sapere, dopo l' idealismo esagerato di Platone (1). Il Platonismo contraddice all' idea d' evoluzione naturale: il suo centro non è nella natura, non nelle cose, ma nelle idee trascendenti le cose. È un politeismo filosofico, perchè le idee tengono luogo degli Dei. E le idee tiene come *specie stabili*, investigandole, con una trascendenza impossibile, fuori degli organi e dei sensi: annullando così il moto e il progresso delle idee. Con la materia non eterna, l'anima preesistente, l'intelletto eterno che fabbrica il mondo, gli Dei viventi nella ragione, il Platonismo appare una reazione alla Filosofia della Natura. Onde ben dice St. Mill (2): « Il Platonismo è fenomeno specialmente greco e s' attiene, più di quello che pare, alla forma storica della religione greca; le idee platoniche non sono che gli Dei spostati nel mondo della ragione: politeismo filosofico, riprodotto dal mitologico ».

Nel sistematismo d' Aristotele il centro è anche trascendente con una divinità trascendente ed una creazione dal più al meno perfetto: ma tale trascendenza si sovrappone all'immanenza meccanica delle leggi cosmiche, riuscendo ad un dualismo teleologico. L' entelechia del pensiero si quieta in sè stesso. Ma la società ed i governi hanno origine naturale; nello studio e nel confronto dei governi ritrova norme non ancora invecchiate, e leggi naturali ancora vere, come non sempre avviene nell' ammirabile moralista maestro. Mentre il fine dell' Umanità si convertiva nel fine dello Stato per Platone, esso diventava per Aristotele il tutto oggettivo nel quale l' uomo deve trovare ogni soddisfazione. Tal concetto si compiva negli Stoici e negli Epicurei fino alla soluzione scettica. E però anche l' Etica Aristotelica ha una base naturale: « Ciò che è proprio a ciascuno a seconda della sua natura, è per esso la cosa migliore e più grata.

(1) Cfr. A. Angiulli, la Filosofia e la Scuola, Napoli 1888. p. 242 e 254. e Miraglia, Filosofia del Diritto, Napoli 1893. Introduzione — Bovio Op. C. p. 19; B. Spaventa, Op. C. Int.

(2) A. Comte and Positivisn, cit. da Trezza, Op. C. p. 18.

Così quanto più l' uomo vivrà secondo ragione e senza allontanarsene mai, tanto più sarà felice » (1).

Il dualismo Aristotelico e la trascendenza Platonica si risolvono nel monismo panteistico degli Stoici, e nel monismo meccanico degli Epicurei. L' essere originario per gli Stoici è insieme materiale e spirituale: l'ordine cosmico è uno con la ragione divina: dall' anima del mondo si disgregano le anime individuali, e però l'etica si compie nell' anima di ciascuno. L' essere originario per gli Epicurei è materiale, meccanico: nessun divorzio tra la materia e lo spirito, che nella Natura sono come due vibrazioni d' un medesimo suono: meccanico il processo cosmico con la teoria degli atomi, geniale intuizione dell'antichità: meccanica l' origine dei sensi: naturale l' Etica, derivando il piacere dal conformarsi alle leggi eterne della Natura. La legge dell' unità della vita, ch' è un assioma della scienza moderna, trovava così il suo posto già nella scuola di Epicuro, e prima ancora nelle grandi intuizioni di Empedocle, di Democrito e di Eraclito, aspettando che Lucrezio in un felice connubio acutamente l' avesse interpretata.

Ma mentre lo Stoicismo riusciva a una concezione teleologica della Natura, l'atomismo Epicureo diventava arbitrario per mancanza d'una legge dello svolgimento cosmico: e però l'uno metteva capo alla fede, l' altro riusciva allo scetticismo, e rimaneva sepolto sotto la notte del Medio Evo, in cui le speculazioni platoniche e aristoteliche combinandosi con la fede religiosa, rimettevano i gioghi teologici al luogo del sereno sentimento della vita. Da questa notte, pur necessaria, uscì col grido di vittoria nella Rinascenza il Pensiero scientifico affermante il suo dominio contro la Religione e poi contro lo Stato: sì come la Borghesia nascente contro la Feudalità.

La concezione del diritto in Roma, epoca di transizione dal cittadino all' individuo, anzitutto fu monca, giacchè il diritto pubblico in Roma, per quella condizione sociale, fu in gran parte chiuso nella sfera del sentimento (2), assumendo i rapporti di diritto pubblico un' indole giuridico-privata, secondo l' analogia del diritto di famiglia. Col cadere del Medio Evo cominciò a crearsi un diritto pubblico e una dottrina relativa. Epperò ben

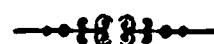
(1) Aristotele, Etica, Libro X, capo VII, cit. da Humboldt, Saggio sui limiti dell' azione dello Stato. Cap. I.

(2) Ihering, Op. C. II, p. 70.

dice il Mommsen (1): « I Romani si sono sforzati, negli affari litigiosi dello Stato, di mettere un privato al posto di esso, facendolo presentare quando era possibile come parte di fronte all'altra ».

Il concetto filosofico del diritto, che emana dai giureconsulti, tipi del tutto romani, è quello di una *ragione naturale*, *universale*. Ius naturale est quod *natura omnia animalia* docuit (Ulpiano); quod *semper* bonum ac aequum est (Paolo).

Il senso della natura e il senso storico predominano adunque nella Filosofia del diritto di Roma: però l'uno e l'altro sono unilaterali, e non riescono al concetto d'un dritto equo. Come manca l'interezza dell'uomo nella vita Romana, perchè vi dominano la schiavitù, l'autorità assoluta del capo dello Stato, e la schiavitù domestica col diritto *vitae* et *necis*, e il cittadino rimane sull'individuo e sull'uomo; così il concetto dell'ius gentium è estrinseco a quello di jus naturale, e il ius civile domina sull'uno e sull'altro. E se una concilazione sentono fare i giureconsulti Romani tra il ius gentium ed il ius naturale (2), a me pare che essa è fatta a favore dell'uno ed a completa esclusione dell'altro concetto del diritto. Pur nondimeno in Roma è posto il primo concetto d'un diritto naturale con svolgimento storico.



MEDIO EVO E SCOLASTICA

È un problema ancora oscuro quello della trasformazione del mondo antico e della conversione dei popoli ariani d'una parte dell'Oriente e dell'Occidente a una religione monoteista. Pur troppo non le dottrine filosofiche o religiose trasformano la faccia del mondo: ma le rivoluzioni sociali derivano da un lavoro oscuro e lento nelle classi inferiori e medie del popolo, dietro il variare delle condizioni economiche, e quindi psichiche e sociali. La filosofia accompagna e rispecchia le condizioni della Società: e la sua finalità è nello spiegare profondamente e con verità le trasformazioni reali della vita. Alcuni credono poter staccare dall'Evoluzione dell'Umanità questi lunghi secoli del Medio Evo, solo perchè in essi fu arrestato il moto scientifico.

(1) Op. C. p. 19.
(2) Vedi Carle, op. C. p, 164 e Chiappelli Op. C.

Pure nel Medio Evo sono i germi dell'Evo moderno. « Ce qu'on appelle le moyen âge est un anneau de cette longue chaine. Il s'ouvre par le bouleversement et la dissolution: c'est l'époque barbare. Puis vient la féodalité; avec elle commence l'âge moderne. Quel est le rapport entre les deux mondes, l'ancien et le nouveau? Pour le saisir, il faut embrasser les destinées de l'humanité dans leur ensemble; si l'*on sépare le moyen âge des siècles qui le suivent*, il reste une énigme, dont on cherche en vain le mot; *ne faut pas davantage l'isoler de l'antiquité*, car ce sont les vices de la civilisation ancienne qui font comprendre la nécessité du moyen âge (1) ».

Laonde non bisogna spiegare il Medio Evo, come fa Eicken (2), per un processo puramente intrinseco; nè, al contrario, come fa il Renouvier (3), soltanto per il carattere esteriore delle sue cause (l' invasione dei barbari e il Cristianesimo); ma concordare il processo intrinseco con l'esteriore, dimostrando come Roma era favorevole e disposta alla teoria Cristiana e come la venuta dei barbari, per l' aumento di popolazione, spostò le condizioni ecomiche, e quindi le politiche, le giuridiche, le morali, sotto l'influsso di nuove leggi psichiche. Io ora non posso che accennare ad una trattazione, da eseguirsi con dettaglio in un volume seguente: mi contenterò qui brevemente rintracciare, per così dire, le basi sociali delle dottrine Medievali.

Il Letourneau (4) dichiarando esageratamente che « nous n'avons rien à admirer dans les religions sémitiques », perchè « toutes on été aussi inintelligentes que féroces », tratta il giudaismo in maniera inesatta ed insufficiente (giacchè non è sprovvisto di alte aspirazioni morali), e però non studia il Cristianesimo nel suo rapporto col giudaismo, da cui è uscito. Così parmi venga meno all'assunto del suo libro.

La dottrina di Cristo ha certamente delle dottrine che non superano la tradizione bouddistica (5); e indipendentemente dalla parte dottrinale, le religioni ed ogni religione sono qualcosa di

---

(1) F. Laurent. Études sur l'histoire de l'hnmanité. Tome VII Chap. I. Paris 1865.

(2) Cfr. Eicken, Geschichte und System der Mittelalterlichen Weltanschauung, Stuttgart, 1887. Cfr. Revue phil. v. 37, anno 1894. Notices bibliographiques pag. 322.

(3) Cfr. Renouvier — Uchronie — Paris 1876.

(4) Évolution religieuse dans les diverces races humaines. Paris, 1892.

(5) Cfr. Bovio, Op. C. pag. 37.

singolarmente complesso, giacchè qualsiasi sviluppo religioso non elimina quelle concezioni grossolane precedenti. E però è giusto il dire che: « le Dieu des chrétiens n'est autre que le Iéhovah sans pitié, qui ordonna aux Hébreux d'immoler leurs premiers-nés et qui, n'ayant plus de victimes humaines à contempler, trouve encore dans l'Eucharistie des holocaustes sanglants (1) ». Le nuove vedute spirituali lasciano talvolta incluse nei vecchi riti: e ciò è, a quanto parmi, proprio da osservarsi nel Cristianesimo, che se fu il principio d'una nuova era, non lasciò cadere i vecchi riti della religione, cui veniva a sostituirsi per ragioni eminentemente sociali. Giacchè l'avvento del Cristianesimo fu opera anzitutto delle plebi sofferenti. Quell'idea millenaria (2), che fu precedente di molto al Cristianesimo, non era che il riflesso delle tristi condizioni d'una Società, che per la sua salvazione sperava nella venuta d'un Salvatore. A quella turba di schiavi, di proletari, di soldati, spiriti deboli tormentati da visioni e affamati di credenze, in lotta coi padroni, coi felici, coi ricchi, con la Società, bisognava una religione d'amore e di fratellanza, qual fu il Cristianesimo primitivo. Epperò Cristo venne nella pienezza dei tempi, e potè predire la sua risurrezione o vittoria, dichiarare che dopo non sarebbero venuti più profeti, perchè le religioni s'attenuano.

Che al di sotto della dottrina Cristiana palpiti una grande rivoluzione economica anzitutto, nonchè poi politica e morale, come altri hanno dimostrato, parmi evidente dal fatto che l'idea principale del Cristianesimo fu quella di eguaglianza (3). Il Renan (4) notando che nella Grecia v'è una considerevole lacuna, quella di dimenticare gli umili e non sentire il bisogno d'un Dio giusto, e che l'ardente genio della piccola tribù israelita sembra fatto per supplire a questo difetto dello spirito Ellenico, accenna a questo sentimento della *giustizia sociale*, come sentimento capitale del Cristianesimo. « Les prophètes israélites sont des publicistes fougueux, du genre que nous appellerions aujourd'hui

---

(1) Ch. Picard. Sémites et Aryens; Paris 1893.

(2) Cfr. Chiappelli. Le idee millenarie dei Cristiani nel loro svolgimento storico. Napoli. Discorso inaugurale.

(3) Mazzini nei *Pensieri sulla Rivoluzione dell' 89* dice: Il lavoro principale del Cristianesimo fu quello di svolgere l'idea di eguaglianza. Cfr. pure B. Labanca, il Cristianesimo primitivo.

(4) Renan—Histoire du peuple d'Israël—Paris. t. I, 1887; t. II, 1889.

socialiste et anarchiste. Ils sont fanatiques de justice sociale et proclament hautement que, si le monde n'es pas juste ou susceptible de le devenir, il vaut mieux qu'il soit détruit... Les fondateurs du christianisme, continuateurs directs des prophètes, s'épuisent en un appel incessant à la fin du monde, et, chose étrange, trausforment, en effet. le monde ».

Il mondo si trasformò per la rivoluzione economica, che resero possibile i barbari colla loro invasione in Italia, e ciò potrebbe essere la spiegazione della simpatia che dapprima ebbe la Chiesa Cristiana per i Germani, più che il comune principio dell' Individualismo. Nella vecchia Roma il Cristianesimo potè entrare in quelle tristissime condizioni sociali (1), con quel dispostismo soffocante, con la tirannide entrata in Roma dai tempi di Silla, con i tribuni ridotti al silenzio, i comizi sottomessi, e la schiavitù, la feroce schiavitù dominante. La novella religione era come un raggio di sole per gli schiavi e per i poveri, ed essa aveva già vinto da lungo tempo che gli imperatori lanciavano ancora editti contrari. E perchè i Romani, tolleranti qualsiasi superstizione, dichiararono guerra al Cristianesimo? Perchè il Cristianesimo era rivoluzione economica e politica. Ed è a notare che mentre gli abili principi e grandi personaggi, eccetto Nerone, come Traiano, Marco Aurelio, Severo, Decio, Diocleziano mandano al martirio i Cristiani; i cattivi principi sono indifferenti, come Commodo ed Eliogabalo. Potè entrare in Roma, ho detto, anzi accomodarvisi con Costantino. La società Cristiana potè così costituirsi alla foggia imperiale e pagana, e pietrificarsi senza che il vecchio Impero cadesse. Così le teorie s' accomodano all' ambiente!!

L' Impero cadde colla venuta dei barbari, che rende possibile quella grande rivoluzione economica, e quindi politica e morale e giuridica, che il Cristianesimo portava nel suo grembo, senza aver potuto ancora attuare.

Il Loria (2) ha con la sua consueta profondità dimostrato come i rapporti economici mutino, quando una conquista non sia una *sostituzione* dell'un popolo all'altro, ma una *sovrapposizione*. Giacchè mentre nel primo caso non risulta dalla conquista alcun au-

(1) Cfr. Gibbon. Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire Romain. Paris. 1812.

(2) La teoria economica della costituzione politica. Torino, 1886.

mento di popolazione, nel secondo si ha un aumento in un dato territorio, e per conseguenza una rivoluzione economica e politica. « I barbari irruenti in Italia (1) allo sfasciarsi di Roma, si sovrappongono ai vinti, e l'aumento di popolazione che ne deriva rende al tempo stesso impossibile la schiavitù romana e la germanica e necessita la sostituzione di queste due forme con una più progredita e feconda, il colonato servile. Quindi le costituzioni economiche del nuovo stato, e le istituzioni politiche, che ne sono la superstruttura, presentarono una divergenza sentita da quella costituzione romana e germanica, di cui pure sono il prodotto ». Certo, secondo il mio modesto parere, anche il Cristianesimo influì per l'eguaglianza dei diritti tra le diverse classi di persone: ammettendo tutti gli uomini essere egualmente servi in faccia a Dio, e gli uomini essere schiavi di corpo, non mai di spirito. E la Chiesa contribuì infatti con leggi ad addolcire la condizione degli schiavi (2); ma certo non iniziò una campagna o ne bandì l'abolizione. E ciò appunto perchè, data quella organizzazione economica, la schiavitù poteva lentamente modificarsi non sopprimersi in un sol colpo. E la schiavitù fu progressivamente sostituita (3); e la scomparsa della schiavitù personale avvenne insensibilmente dal secolo VIII in poi. Ad essa fu sostituito il colonato servile che produce il Feudalismo, ossia quel connubio tra la proprietà e la sovranità (4), per cui il potere politico diventa un privilegio personale del proprietario, che gli consente estorcere dai servi canoni e tributi. « Il tratto più caratteristico della produzione feudale in tutti i i paesi dell'Europa occidentale è la ripartizione del suolo fra il più gran numero possibile di uomini vassalli. Avveniva del signore feudale come di qualunque altro sovrano. La sua potenza dipendeva piuttosto dal numero dei suoi sudditi che dalla sua ricchezza, vale a dire dal numero dei contadini stabiliti nei suoi domini (5) ». Ogni barone è padrone della sua terra, è capo in guerra, è giudice in tempo di pace. I suoi vassalli hanno obbli-

---

(1) Loria, Op. C. pag. 95.
(2) Cfr. D'Agnanno, Op. C. pag. 208.
(3) Cfr. Wallon, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité. T. III, cap. VIII.
(4) Cfr. il Loria, Op. C.; il Laurent, Op. C.; il Guizot, Op. C. Cap. III. Per uno studio storico Cfr. A. Esmein, Nouvelles théories sur les origines féodales, pubblicato nella Nouvelle Revue historique de droit Français et Etranger 1894, pag. 523.
(5) Biblioteca dell' Economista, vol. IX. C. Marx. Il Capitale pag. 622.

ghi soltanto verso di lui: egli verso il sovrano ed il re. Eccoci ben lungi dall'Impero: una gerarchia intricata: dovunque domina il contratto, in nessun luogo lo Stato. E non solo col potere economico si congiunse il politico, ma anche il giuridico: i servi della gleba non potevano allontanarsi dalla giurisdizione del proprio signore, che così s'arrogava tutti i diritti (1): gli uomini liberi, che venivano dopo i nobili e gli ecclesiastici, costretti a porsi sotto la dipendenza d'un potente signore, pagando qualche annuo tributo.

Il possesso della proprietà dava quello dei diritti civili, e finanche l'obbligo della milizia. Quando alcuni scrittori, come il Fustel de Coulanges, il Cuiaccio, il Garnier connettono il sistema feudale coi beneficii romani militari o col contratto di precario; e altri, come il Montesquieu, il Guizot, il Laboulaye con i doni dei capi ai compagni del *comitatus;* ed altri ancora lo derivano da istituzioni celtiche, a me pare perdano il senso storico delle grandi istituzioni sociali, che non possono sorgere se non dietro cause economiche determinanti. L'origine del feudo non può essere se non germanica, come già Proudhon aveva intraveduto; ed è presso i Franchi che di feudo propriamente può parlarsi (2).

E se il Feudalismo fu una necessità storica, a nulla vale ogni apologia o denigrazione.

Intanto la Chiesa, seguendo il moto sociale, diventa anche essa feudale: ed accanto alle baronie feudatarie sorgono i benefizii ecclesiastici, i monasteri, i conventi. La Chiesa fin dal tempo dell'Impero aveva avuto numerose donazioni, da Costantino e dagli imperatori cristiani. Liutprando esentò le donazioni alla Chiesa da ogni solennità: Carlomagno contribuì ad impinguare il patrimonio ecclesiastico, finchè la paura dell'idea millenaria, nel mille, la fece segno a immense donazioni. La proprietà restò divisa così tra due classi: l'aristocrazia temporale e l'aristocrazia spirituale.

Di qui la lotta per l'acquisto del potere politico tra queste due classi, che rappresentavano la Chiesa e l'Impero, il Pontefice e l'Imperatore. In questo dualismo consiste la storia e la vita del Medio Evo. L'origine dei Comuni è l'origine d'una terza classe,

(1) Essendo la proprietà del suolo soltanto l'origine di tutti i diritti, le *leggi* nella legislazione feudale acquistano un carattere *territoriale*. Cfr. a ciò il Maine, Op. C. pag, 99.

(2) Cfr. Giuseppe Salvioli, Storia del Diritto Italiano. Torino, 1892, pag. 197.

la borghesia: la insurrezione dei Comuni contro i Feudi è la insurrezione della proprietà capitalistica contro la Feudalità, della proprietà mobile contro la proprietà Fondiaria, del lavoro indipendente contro la Feudalità. In Italia la borghesia fu precocemente vittoriosa della Feudalità, ch'è sconfitta sui campi di battaglia. In Germania la Riforma, in Inghilterra la rivoluzione del 1688, in Francia quella del 1789 non sono che il frutto politico della dominazione economica borghese (1). Il Protestantesimo, dice Marx, è una religione per eccellenza borghese. La gloriosa rivoluzione (del 1688), dice altrove, portò al potere con Guglielmo III, principe d'Orange, speculatori, nobilastri proprietarii e capitalisti borghesi.

L'origine così dello Stato nella Francia e nell'Inghilterra è dovuta all'azione della proprietà fondiaria, che rafforza l'autorità del potere sovrano per combattere il capitale. Tale politica unificatrice non è stata sostenuta in Italia, dove la Feudalità è stata poco dominatrice e ben presto vinta; e neanche in Germania, dove la Feudalità ha preponderato e il capitale s'è svolto tardi.

Similmente in quanto all'origine dei Comuni, non son mancati illustri scrittori, come il Savigny, il Guizot, il Thierry che li hanno considerati come un risorgimento degli antichi Municipii Romani (2); pure essi costituiscono una necessità economica, e quindi politica e giuridica.

Quando essi si trasformano in signorie, in principati, in monarchie, la proprietà mobile, proveniente dalle vecchie corporazioni, soggiace ancora alla preponderanza della proprietà immobiliare. Epperò, anche durante l'epoca dei Comuni, si mantiene il dualismo fra la Chiesa e l'Impero; anzi tal dualismo vive nel seno stesso dei Comuni, e li divide in partiti diversi; in maniera tale che, disorganizzandosi e indebolendosi la vita municipale, ossia la classe borghese, sorgono le signorie, i regni e le monarchie, da cui colle tre rivoluzioni su accennate incominciano le borghesi nazionalità moderne.

Tale dualismo è la base della metafisica sociale del Medio Evo, la quale è ben lontana dalle speculazioni scientifiche greche; ed è anche base della legislazione nel Medio Evo, che si distingue

---

(1) Cfr. Carlo Marx, op. cit.; Achille Loria, op. cit.

(2) Cfr. Hegel, Storia della costituzione dei Municipi italiani. Torino, 1861; e Laurent, op. cit. pag. 448.

in Diritto Feudale, sintesi del Germanesimo, ed in Dritto Canonico, i di cui periodi sono isocroni con quelli della storia Ecclesiastica (1), e si deriva prima dalla consuetudine, poi dai canoni dei concilii, in ultimo dalle decretali dei pontefici.

Il Lange (2) ha stupendamente dimostrato che la scienza non ha avuto maggiori nemici delle religioni monoteiste, quali il giudaismo, il Cristianesimo, l'islamismo. Là dove le religioni semitiche hanno dominato presso i popoli della stessa razza o presso le nazioni Ariane, le scuole filosofiche si sono fermate e la scienza è stata denunziata come una eresia. Il vecchio dogma israelita della creazione *ex nihilo* per un dio fuori dell'Universo, e conosciuto come un monarca d'Oriente, è l'antitesi della proposizione fondamentale del materialismo, e d'ogni scienza: *ex nihilo nihil.*

Ammessa la creazione del mondo, le leggi non risultano più dalla natura delle cose (3), ma dalla volontà arbitraria d'un essere che è intervenuto e continua a intervenire con dei miracoli e impenetrabili intenzioni nel tempio immenso dell'Universo, che s'è costruito per farvisi adorare: non può esservi più nè astronomia, nè fisica, nè fisiologia, nè sociologia. « C'est le règne de la gràce; le plus ignorant de ce que nous appellons les lois de la nature, s'il plait au maitre, en sait plus long que toutes les Académies......... Le triomphe du christianisme, c'est-à-dire d'une conception dualiste de l'univers, fut donc l'ecueil où nonseulement le matérialisme, mais toute science et toute philosophie vinrent se briser pour des siècles. »

Interrotto cosi il lavoro scientifico, la Chiesa e l'Impero cercarono le proprie basi nel passato, l'una nella filosofia greca e propriamente in Aristotele (4), l'altra nella giurisprudenza ro-

---

(1) Cfr. Bovio, op. cit.

(2) Histoire du matérialisme; Les religions monothéistes et le matérialisme.

(3) Cfr. Soury, L'histoire du matérialisme de Lange (2e et 3e article) nella Revue philosophique — 1876, vol. 2, pag. 514.

(4) Il Tennemann nella sua storia, Vol. II. § 226, p. 62 dice: « ..... i Padri della Chiesa fecero un uso ecletico della filosofia greca..... Nondimeno tutte le scuole filosofiche della Grecia non ottenevano fra i Padri della Chiesa un'eguale considerazione. Fecero essi poco caso di quelle di Epicuro, degli stoici e dei peripatetici, a cagione della maniera negativa od equivoca, o contraria al Cristianesimo, onde si pronunciano esse sull'esistenza di Dio, sulla provvidenza, e sulla immortalità dell'anima. La scuola Platonica, al contrario per l'affinità delle sue dottrine con quelle dei Giudei e dei Cristiani, ottenne un'alta stima..... La Chiesa finì pure per conciliarsi insensibilmente con Aristotele, soprattutto allorchè le dispute coll'Arianismo ebbero fatto sentire

mana; in modo che la teologia scolastica e la giurisprudenza romana procedono similmente con periodi coincidenti fra loro (1).

E quando nel primo periodo del primo millesimo, l'Impero conserva ancora la propria autorità ed autonomia nella legislazione, la Chiesa, convinta di possedere la verità assoluta, s'impadronisce della Filosofia greca e la dogmatizza. Aristotele e la Bibbia divennero suprema legge delle menti: tutto era fissato e per sempre: la filosofia teologica si riduce al sillogismo, alla sola forma cioè del sistema d'Aristotele. La Patristica costruisce i dogmi con Lattanzio, Tertulliano, Girolamo, Agostino fra i latini: Clemente e Origene, preti Alessandrini; Eusebio storico e Crisostomo predicatore a Costantinopoli. In essa appare qualche lampo di genio, e nella lotta tra S. Agostino e Pelagio si traduce la gran quistione tra la grazia e la Natura. È la gran lotta tra due mondi, l'Orientale e l'Occidentale: tra due fattori, il Semitico e l'Ariano (2). In Agostino è evidente il dualismo. Egli parla di una *città celeste*, sede di verità e di giustizia, e di una *città terrestre*, prodotto del peccato primitivo; di una *giustizia divina*, ch'è la legge eterna, e di una *giustizia umana*, ch'è la legge temporale. La giustizia è il legame di tutte le virtù (3): lo Stato deve esser governato dalla giustizia divina e non da quella umana, dall'imperator coelestis e non dal terrenus, dal Papa e non dall'imperatore.

La Patristica si chiude con l'esigenza inadempiuta della conciliazione tra il libero arbitrio e la causalità: la Scolastica è il secondo periodo della filosofia del Medio Evo, che va dal IX secolo fino al XVI.

La scolastica s'esplica in due grandi correnti: l'una mette capo a Iohannes Scotus Erigena, l'altra ad Anselmo santificato. La prima deriva la fede dalla ragione (intelligo ut credam) ed è condannata nei seguaci Roscellino, Abelardo e Duns Scoto (4): la

---

il bisogno d'una maggior sottigliezza nell'arte delle distinzioni e della dialettica. »

(1) Cfr. il Carle. Op. C. pag. 227; e il Savigny, Storia del Diritto Romano nel Medio Evo. Torino, 1854.

(2) Cfr. il Trezza, Critica moderna.

(3) Per l'unione fatta da Agostino nella *Città di Dio* del Cristianesimo al Platonismo, vedi Ahrens, Op. C.

(4) Per l'applicazione del realismo e del nominalismo alla Scolastica. Cfr. A. Rosmini, Op. C. Prefazione; e Renan, Averroes et l'Averroïsme. Paris. 1852.

seconda deriva la ragione dalla fede (credo ut intelligam) ed ha il suo principe in Tommaso anche santificato.

Tommaso chiude l' Evo medio, e riassume le dottrine contenute in esso e nella Scolastica, che tendono a far prevalere la Chiesa sull'Impero. Dante, che mette piede sulla riva del Rinascimento, ritorna alla definizione classica del diritto, poggiandola sul concetto di proporzione; ed esclude, per la *contraddizione che nol consente*, la Chiesa dal dominio civile, che spetta allo Stato (1).

Con Guglielmo Occam, discepolo di Duns Scoto, e la sua ribellione critica contenuta nel Centiloquium theologicum, la Scolastica si dissolvette. Contropponendo la ragione al dogma, la Scolastica non poteva più esistere: Dun Scoto non nega recisamente Dio, ma lo ammette come principio di causalità. « Dieu, selon Scot, est prouvé come cause efficiente, comme fin suprême, comme nature éminente, principe des autres natures (2) ». E la nostra conoscenza di Dio è dovuta « non à une illumination où notre âme serait come passive, mais à l' énergie de l' intellect actif, qui est une participation de la lumière incréée et qui rend lui-même lumineuses les données de l' experience (3) ».

La critica della Scolastica è la Filosofia del Risorgimento.



LA GEOGRAFIA DELLA FILOSOFIA

Evoluzione scientifica ed Evoluzione filosofica

Paul Janet in un articolo, dal titolo «La geographie de la philosophie» dice che la filosofia subisce le leggi dello spazio egualmente che quelle del tempo, nel senso che essa è nata in qualche parte, è passata di contrada in contrada e subisce insomma un itinerario (4), che può determinarsi. Così la filosofia della Rina-

(1) Per il paragone tra le dottrine di Dante e Tommaso, Cfr. il Carle, Op. C. Pag. 229 e seg., e Bovio, La Scolastica, articolo pubblicato nella Nuova Filosofia, Napoli — Pietrocola. 1891.

(2) E. Pluzanski. Essai sur la philosophie de Duns Scot, Thorin 1887 pag. 136.

(3) Ivi, pag. 88. Cfr. anche Revue philosophique 1888—Vol. 26 p. 187.

(4) Cfr. nella Revue philosophique, anno 1889, Vol. 28, pag. 337.

scenza ha avuto per centro l'Italia, e quella del medio evo la Francia.

Ciò è indubitato, ma quello che a me umilmente non sembra è che si possa con caratteri puramente esteriori spiegare l'origine o lo sviluppo di qualsiasi periodo filosofico; a mò d'esempio, spiegare la restaurazione greca in Occidente sia per la riapparizione dei manoscritti greci, che per il Concilio di Firenze, che aveva per scopo riunire la Chiesa greca e la romana, sia per la conquista di Costantinopoli dei Turchi, che spinse in Europa un gran numero di sapienti. La storia della Filosofia deve invece procedere sulla Filosofia della Storia, in maniera che possano determinarsi i germi sociali delle dottrine filosofiche, e determinarsi la ragione dell'itinerario filosofico: giacchè con la storia sociale procede in pari modo la filosofica. Epperò come la Scolastica è il Medio Evo nella Filosofia, e l'uno e l'altra consistono nella *trascendenza* (1), nell'*al di là*, e il conflitto storico risponde al problema scolastico; la Rinascenza si riscontra, poco su poco giù con il rinnovamento dell'arte, con la riforma religiosa, con la costituzione dei nuovi Stati, con i nuovi germi d'un nuovo ambiente sociale, modificantesi nelle più sostanziali manifestazioni.

Il Rinascimento, nella vita del pensiero e della società, è una suprema necessità mondiale, che può per circostanze speciali assumere forma specialmente filosofica in Italia e in Inghilterra, religiosa in Germania, politica in Inghilterra e in Francia: ma non può e non deve attribuirsi al rinnovamento della coltura greca, che sarebbe stato impossibile, ove l'ambiente sociale fosse rimasto nello stato medioevale. Gli usi invalsi nel secolo del Rinascimento sono l'antitesi spiccata delle vecchie consuetudini. E, per esempio, in Italia « questa antitesi comincia già alla base, ch'è affatto diversa, mentre nei circoli più elevati della vita sociale non esistono più distinzioni di casta, ma si ha invece una classe veramente colta nel senso moderno della parola, nella quale la gentilezza del sangue non ha valore se non in quanto le *ricchezze* che sogliono accompagnarla, assicurano gli *ozî necessarî* alla propria educazione (2). »

Questa classe colta e ricca è la borghesia, la di cui lotta con-

(1) Cfr. F. Fiorentino, Pietro Pomponazzi. Firenze 1868, pag. 144 e seg.

(2) Burckhardt, La civiltà del secolo del Rinascimento in Italia. Trad. Valbusa, Firenze 1876—Vol. 2. pag. 113, 114.

tro il Feudo assume forme diverse a seconda delle speciali condizioni nei diversi stati Europei (1), riuscendo alla sua vittoria in tempo e modo diversi. Epperò come la forma unica e tradizionale delle dottrine del Cristianesimo piglia un contenuto diverso, passando traverso al pensiero e alla vita delle nazioni di Europa, secondo il diverso ambiente a cui deve adattarsi (2); così, a partire dalla Rinascenza, la filosofia non ha più un centro propriamente detto, ed assume un indirizzo, uguale in genere, ma con contenuto diverso, o diverso metodo e sistema nei diversi paesi d'Europa. In quanto che fino alla Rivoluzione Francese l'indirizzo della Filosofia è in genere metafisico: ma il metodo è piuttosto razionalista in Francia, razionalista e speculativo o dialettico in Germania, naturalista e storico in Italia (Bruno e Vico), materialista o empirico (che produsse la scepsi di Hume) in Inghilterra, naturalista in Olanda. Nella Spagna e nella Russia, come mancano grandi affermazioni storiche della nuova vita, così mancano sistemi di filosofia originali. «Quoi qu'en disent les défenseurs de l'*Inquisition*, l'Espagne fut enfermée dans un cercle de feu, et la terreur religieuse pesa sur toutes les têtes pensantes. De même que la guerre dite des Communes prépara, sous Charles-Quint, la ruine des libertés pubbliques; de même la répression sanglante du protestantisme (con la quale il Feudalismo vinceva), sous Philippe II, fut le signal d'une mise à la diète de la science et de la philosophie,..... (3).» Giacchè, come ben osserva lo stesso Guardia, la filosofia ha vissuto sempre o della religione o della scienza, allontanandosi insensibilmente dalla prima per avvicinarsi alla seconda.

Dopo la splendida fase scientifica della civiltà Ellenica con la filosofia materialistica di Talete, d'Empedocle, di Anassimandro, di Democrito, e d'Epicuro; è nell'epoca della Rinascenza che si celebra il primo e indissolubile connubio della Filosofia con la scienza con Bruno, Bacone, Galileo e Cartesio, ed incominciano i veri progressi delle scienze fisiche, chimiche, astronomiche, biologiche, ecc. (4).

(1) Cfr. Loria e Marx, Op. C.

(2) Cfr. Barzellotti, Italia Mistica e Italia Pagana, nella Nuova Antologia; 1891 — V. XXXIII, p. 658.

(3) Cfr. I. M. Guardia, L'Histoire de la philosophie en Espagne, nella Revue phil., 1890 V. 29, pag. 473.

(4) Cfr. Enrico Morselli, Antropologia generale. Cap. I, I progressi della scienza moderna. Unione T. E. Torinese 1888.

Intanto dallo sviluppo delle scienze fisiche e naturali, un nuovo e grande fattore s'introduce nell'Evoluzione della Filosofia, giacchè dal progresso scientifico può derivare quello filosofico; e dallo sviluppo dei diversi Stati Europei, per una *legge*, che chiamerei *di comparazione*, si sviluppa la tendenza all' unificazione delle differenti filosofie o dèi differenti sistemi filosofici. La qual tendenza del resto è da osservarsi tanto nel campo intellettuale che in quello morale, giuridico e politico.

Ma ammessa tale tendenza, ed ammesso il rapporto tra il progresso scientifico e il filosofico, possono perciò le teorie economiche, politiche e giuridiche prescindere dall'ambiente nel quale si sviluppano? Anzitutto tale tendenza è resa appunto possibile da una certa simiglianza delle condizioni sociali degli Stati Europei, e laddove si osserva specialmente tra lá Francia, l' Inghilterra e la Germania, le altre nazioni poco vi partecipano o niente, come la Russia: e ciò appunto per le differenti condizioni sociali, e per la legge annunziata che l' evoluzione intellettuale segue la sociale. Ma inoltre, non potendo confondere la filosofia con la scienza, ch' è l' errore capitale di Comte e dei filosofi del suo tempo (1), a noi pare che la correlazione tra il progresso scientifico e il filosofico debba così spiegarsi.

Che l'evoluzione delle idee scientifiche agisce immediatamente sulle varie parti dello sviluppo sociale, e piuttosto mediatamente sulle concezioni filosofiche, nonchè estetiche e letterarie (2). S'intende bene che qui intendo parlare della filosofia così detta *sociale* (giuridica, politica, economica, morale); una filosofia puramente scientifica non può non seguire l'immediato sviluppo delle scienze.

Così le scienze particolari determinano lo sviluppo progressivo della società insieme ai fenomeni economici e biologici, in quanto che determinano sviluppi progressivi nella psiche umana, dai quali si originano le nuove istituzioni come nel campo del dritto, che della morale, che della politica. Infatti la rivoluzione scientifica dovuta a Pinel per il trattamento delle malattie mentali, divenne al tempo stesso rivoluzione morale e giuridica: e le scoverte dell'Antropologia criminale trasformeranno i vecchi e brutali codici

---

(1) Cfr. Roberty, La philosophie du siècle: Criticisme, positivisme, évolutiomisme. Paris, Alcan.

(2) Tale affermazione, che ritengo giusta, meriterebbe più diffusa e dotta trattazione; ma qui nè lo spazio, nè il tempo, nè la dottrina me ne dànno l'agio.

penali, sì come le trasformazioni economiche daranno luogo a nuove e più umane legislazioni civili.

La vita sociale adunque, determinata da leggi psichiche, derivanti dallo sviluppo scientifico ed economico, si rispecchia nella vita filosofica; e come in questa e in quella sono leggi statiche e dinamiche, è nel dinamismo filosofico e sociale il salutare impulso al progresso. Epperò l'evoluzione intellettuale, pur derivando dalla sociale, può e deve affrettarne il fatale andare, esplicando e riducendo a leggi scientifiche quei germi di progresso, che abbozzati in un'epoca, si svolgono in pieni e duraturi istituti nell'epoca seguente. Tale è l'ufficio etico e scientifico della Filosofia. Ed il suo progresso consiste appunto nell'acquistare sempre più questa funzione dinamica, dietro l'azione mediata e immediata dei progressi scientifici: sì come i fenomeni psichici acquistano sempre più una certa e maggiore indipendenza dagli economici collo sviluppo delle idealità filosofiche e sociali altruiste. La Filosofia greca fu quasi una reazione al naturalismo ionico, eleatico e pitagorico, e però, senza il connubio colle investigazioni scientifiche, del resto ancora bambine, fu quasi una statica riflessione dell'ambiente sociale, come ho dimostrato: e intanto anche le leggi psichiche della Società Greca (che nonostante lo sviluppo intellettuale, non potette eliminare la schiavitù) furono la diretta riflessione delle condizioni economiche. La Scolastica fu ancor più il riflesso del Medio Evo, anzi lo stesso Medio Evo della Filosofia.

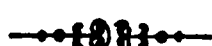
La grandezza della Filosofia Moderna è nel cogliere in sintesi, esplicandoli, quei germi di progresso che nella scienza e nella società si determinano: pur rispecchiando il progresso scientifico e il sociale. E però mentre fino alla Rivoluzione Francese, o meglio al principio del nostro secolo, l'indirizzo in genere è metafisico, per lo scarso sviluppo scientifico; e la differenza dei sistemi deriva dal differente grado di sviluppo della scienza nei diversi paesi di Europa, nonchè dalla differenza dell'ambiente, cui la Filosofia deve adattarsi; i sistemi di diritto, di politica, di morale e d'economia politica, che si connettono a tale indirizzo metafisico, sono però sempre la superstruttura dell'ambiente sociale. Il quale dove più dove meno, è determinato dalla lotta della Borghesia contro la Feudalità per l'acquisto del potere economico, politico e giuridico, con i relativi istituti sociali che ne derivano; e quindi dove più dove meno, l'individualismo, il sistema del diritto na-

turale, l'utilitarismo, il liberalismo sono i sistemi prevalenti nella Filosofia sociale Europea fino al principio del nostro secolo.

Quando quella lotta sarà finita con la Rivoluzione Francese, non tarderà, dietro lo sviluppo delle scienze particolari, ad affermarsi il Positivismo; e nella Filosofia sociale la scuola storica (1), che intuita da Vico, rimase pur nondimeno sepolta. Essa considera appunto ogni istituzione sociale come un fenomeno rispondente all'ambiente. Ma il difficile è coordinare tutti i fenomeni sociali e intellettuali ad una sola ed unica base di sviluppo, dopo averne Spencer rintracciata la legge evolutiva. Le differenze nella scuola storica derivano appunto dal fenomeno che si piglia come base, e anzitutto nel far capo dal sociale o dall'intellettuale. Un primo progresso è quello di partire dal sociale, e poi ridurre questo a legge psichica, determinata dal fenomeno economico e dal progresso scientifico.

Il dinamismo intanto della Filosofia moderna è ben dimostrato dall'importanza che la scuola degli Enciclopedisti ebbe sullo sviluppo della Rivoluzione Francese.

Ed ora, prima di vedere lo sviluppo della Filosofia Moderna, cerchiamo di trovare nell'ambiente sociale le basi delle dottrine giuridiche, politiche e morali, che con essa si svolsero.



LE TRASFORMAZIONI SOCIALI DELL' EVO MODERNO

Individualismo

« Il corpo sociale è il sistema più complesso di corpi in movimento, la vita sociale la più universale combinazione di un movimento complessivo con innumeri movimenti proprii delle par-

---

(1) Così anche in Economia Politica, il Professore Schoenberg caratterizza l'evoluzione del pensiero economico Alemanno, dicendo « qu'elle a rompu avec l'absolutisme et le cosmopolitisme de la théorie *abstraite*, atomistique, matérialiste et *individualiste* qui régnait précédemment, pour devenir une science *exacte*, réaliste, *historique* et morale. » Cfr. Secrètan, l'Economique et la philosophie, nella Revue philos. anno 1890 — Vol. 29. pag. 10.

ti (1). » E per legge d' evoluzione, collo sviluppo sociale, si moltiplicano le varietà nel corpo sociale, in maniera che v' è una sempre maggiore *concrescenza* sociale. E mentre tal concrescenza ha per la società una suprema importanza, ha nel regno organico una parte molto secondaria (2), siccome ha largamente dimostrato lo Schäffle.

Ma lo sviluppo sociale, oltre le lotte eccitate dalla natura este rna è il risultato necessario delle lotte, e di tutte le lotte di interessi, tra le varie classi sociali, sulla base dello sviluppo economico e del progresso scientifico: laonde anzitutto è necessario occuparsi dell' economia, della scienza e delle varie classi dell' epoca moderna; osservando pure che, essendovi coesistenza tra i gradi inferiori e superiori di sviluppo e tra gradi diversi di sviluppo di istituzioni simili, tal coesistenza diventa *autorità*, *egemonia* d'una classe, e quindi *supremazia politica*, e *subordinazione* giuridica ed economica, sia libera che coatta, delle altre classi.

La scienza sociale rileva il *maximum* dello sviluppo. « Il conservatismo, nemico del progresso, e l' idealismo riformatore dispotico si infrangono fatalmente contro la legge della evoluzione sociale (3). »

Adunque l' evoluzione sociale è il risultato della lotta tra le classi. Le distinzioni di classe derivano dalle distinzioni di ricchezze, e non solo dalla diversità di *grandezza* nella proprietà, ma anche dalla *specie* della proprietà (mobiliare ed immobiliare); sebbene le diverse classi non hanno avuto nella storia sempre gli stessi caratteri e lo stesso nome, e nella formazione di esse abbia avuto più influenza la grandezza che non la specie della proprietà (4). Infatti collo sfasciarsi dell'economia a schiavi, gli schiavi e i liberi si trasmutano in servi, e la sovranità, come

---

(1) Schäffle, Struttura e Vita del corpo sociale; Biblioteca dell' Economista, Serie terza: Volume VII. Parte prima, pag. 600.

(2) Cfr. per la concrescenza sociale, Op. C. P. 1ª pag. 688, 702, 856, 1096.

(3) Op. C. pag. 1ª, p. 1079.

(4) Cfr. Schäffle, Op. C. p. 249; e Loria, Op. C. Lo Spencer nei *Principii di Sociologia*, Parte I, pag. 658 dice: « Altre distinzioni di classe derivate dipendono dalle distinzioni di ricchezza; le quali esse stesse seguono ordinariamente le differenze di potere. Fin da quello stadio primitivo, in cui il padrone e lo schiavo erano letteralmente il vincitore e il prigioniero, l'abbondanza dei mezzi ha naturalmente accompagnato il grado di padrone, e la povertà ha accompagnato la schiavitù. » Ho voluto qui riportare le testuali parole dello Spencer, nonostante egli in fine del Cap. afferma, ma non so con quanta ragione, che l'industrialismo tende ad abolire i segni di distinzione di classe!

abbiam visto, si accentra nei grandi proprietarî, e si hanno due classi contendenti tra loro; coll'abolizione della servitù, nelle città medio-evali tal classe trasmutasi in maestri (popolo grasso) ed in garzoni (popolo minuto), che trovansi affratellati nelle corporazioni di mestiere (1), partecipando gli uni e gli altri al potere politico: in maniera che « ad una costituzione economica democratica corrispondeva una perfetta democrazia politica e ne era il fatale prodotto. » Ma poi il maestro lavoratore convertesi in capitalista non lavoratore (borghesia) ed il garzone convertesi in salariato, e dalla proprietà salariante storicamente si forma il *proletariato* e quindi il *pauperismo.*

E intanto le due grandi classi, in cui rimase divisa l'antichità nell' epoca moderna si trasformano in tre: e la borghesia deve sostenere una duplice lotta, una contro la classe feudale vinta definitivamente colla Rivoluzione Francese, l'altra contro la classe lavoratrice.

Il Loria (2) distingue la contesa medioevale dei comuni contro i feudi, ch' è lotta tra la proprietà mobile e la proprietà fondiaria, e non mette capo ad una vittoria decisiva, ma ad una semplice limitazione dei diritti di rapina e di guerra delle classi fondiarie; dalla lotta della *borghesia* contro la nobiltà, in cui la proprietà fondiaria borghese si associa alla proprietà mobile nella nazione contro la Feudalità, la qual lotta succedendo nelle nazioni di Europa (eccetto in Italia) con un intervallo di più secoli alla contesa fra il comune e il feudo, si esplica specialmente in Germania colla Riforma, in Inghilterra colla rivoluzione del 1688, e in Francia nel 1789, assicurando così alla Borghesia la sua posizione dominatrice.

Coll'origine della borghesia si connette l'origine dello Stato, e la nuova economia sociale dell' assolutismo monarchico, del Governo-Stato, come Niebuhr lo chiama. Giacchè il sistema feudale intracialva ovunque il processo di nazionalizzazione e la formazione di veri stati, ma poi cedette man mano il campo al potere regio assorbente, perchè la Borghesia ebbe bisogno di rafforzare il potere sovrano per combattere la proprietà fondiaria feudale. Ma non dovunque fu similmente combattuta: ed in Germania si ebbe una costituzione semi-feudale, in Inghilterra uno stato ca-

---

(1) Cfr. Loria. Op. C. p. 63 e seg.
(2) Cfr. Op. C. p. 69 e seg.

pitalista, in Francia uno stato popolare. In Italia la borghesia ben presto potente per lo sviluppo precoce del capitale, per non essersi scissa già in due classi, combatte la feudalità sui campi di battaglia, e però non invoca un potere accentrante: ed è invece la classe feudale che stringesi intorno all'imperatore, laonde la borghesia è costretta a schierarsi sotto l'autorità del papa. Ed è questa la ragione per cui l'Italia raggiunse tardi l'unità politica. In Germania la preponderanza del feudalismo e il tardo sviluppo del capitale, insieme alla scissione della borghesia, due cause interamente opposte a quelle dell'Italia, portarono però similmente alla tardiva unificazione politica. Anche in Russia « l'anarchia feudale è soffocata dalla monarchia assoluta, la quale si appoggia ai comuni per vincere la nobiltà, e, domatala, abbandona le classi borghesi per governare coll'aristocrazia.» Così l'origine dello Stato moderno, e la nuova economia salariante trovano la loro base nell'affermarsi della Borghesia, che s'origina per lo sviluppo della proprietà mobile, ossia del commercio, il quale nell'epoca moderna per l'aumento di popolazione ed i progressi scientifici acquista una importanza che non ebbe nei tempi antichi (1).

Insieme infatti al rinascimento del pensiero filosofico, non mancarono in questo periodo scoperte scientifiche ed invenzioni, che dovevano grandemente contribuire allo sviluppo del commercio. L'invenzione della polvere circa l'anno 1320 doveva trasformare l'arte della guerra e sostituirsi alle armature dei cavalieri; la bussola, rendendo agevole la navigazione, dava un potente impulso al commercio; le scoperte di Vasco di Gama e di Colombo aprivano nuovi mondi all'attività umana e immensi tesori di ricchezze la stampa infine rendeva agevole il commercio intellettuale, specie alla Borghesia, che doveva divenire classe colta per ottenere il potere politico. In quanto poi all'aumento di popolazione, durante l'antichità e tutto il medio Evo vi fu tale un insieme di cause che la natalità fu scarsa (2), cause che debbono ricercarsi nell'antica organizzazione industriale; nel mentre è un fenomeno tutto moderno, e che comincia colla fine del Medio Evo, quello della iperpolazione e dell'eccesso automatico di popolazione (3).

---

(1) Cfr. lo Scherer, Storia del Commercio dei tempi antichi fino alla scoperta dell'America, nella Biblioteca dell'Economista, serie 1ª, Vol. IV. U. T. Torinese.

(2) Cfr. F. S. Nitti, La popolazione e il sistema sociale; Torino pag. 158 e seg.

(3) Cfr. Loria. Analisi della proprietà Capitalistica, V. I, cap. V. e La legge di popolazione e il sistema sociale, Siena, 1882.

Intanto nell'Epoca moderna, in ogni aspetto della vita sociale, e anche nella vita economica che n'è alla base, si verifica una specificazione maggiore: giacchè accanto alla vita cacciatrice e pastorale del gruppo gentilizio si svolge la vita agricola e scarsamente commerciale delle città antiche e la vita commerciale e industriale degli Stati moderni. Senonchè essendovi coesistenza tra i gradi di sviluppo, ben Romagnosi dimostrò che la vita dello Stato Moderno deve essere agricola, commerciale ed industriale nel tempo stesso (1). E intanto col mutare della forma economica e propriamente della forma del reddito, dalla schiavitù e dalla servitù al salariato, si muta corrispondentemente la costituzione nonchè dello stato anche della Società, che dal tipo *militare* procede al tipo *industriale*, sostituendo alle cavalleresche imprese e alle crociate, l'attività piena delle proprie energie nell'accumulazione: donde la minore frequenza nelle guerre. Inoltre dalla formazione della proprietà salariante o della Borghesia si genera il sistema parlamentare e il sistema tributario delle imposte indirette, e le due assemblee rappresentative derivano dalla bipartizione del reddito, ossia l'una dalla rendita Fondiaria, l'altra dal profitto. Ma però tale bipartizione del reddito è provvidenziale, giacchè la lotta che segue fra le due frazioni di esso, è vantaggiosissima al proletariato (2): ed essa spiega anche la possibilità storica dei riformatori ed i loro parziali successi, come pure l'esistenza di leggi, che limitano il reddito e sono propizie alle sorti dei lavoratori. Il predominio di una classe di reddito, derivante dal dominio esclusivo di una forma di reddito, porta a una monarchia assoluta con parvenza di parlamento: mentre laddove le forme di reddito arrivano ad un certo equilibrio, « ivi la lotta politica fra quelle è decisiva e spiegata, e la costituzione parlamentare, che è il recinto di questa battaglia, diviene effettiva e perfetta, mentre la forma monarchica, quando pure persiste, non è più che nominale. » Quando la classe capitalista conquista il primato e il potere politico, si scinde anche essa in due gruppi, il capitale bancario e il capitale manifattore.

In ciò che s'è detto in rapida sintesi ad ogni modo trovasi la spiegazione delle monarchie assolute con parvenza di forme parlamentari, in cui l'Europa vive fino al tempo delle monarchie costituzionali o repubbliche borghesi del nostro secolo.

(1) Assunto primo del diritto naturale, § 10.
(2) Cfr. Loria, Op. C. Cap. II, Ripartizione del reddito e del potere.

Queste profonde trasformazioni nella vita economica e politica dell'Evo moderno, non potevano non riflettersi nella vita sociale in genere, e nelle sue varie manifestazioni. Il carattere di questa epoca « è la finzione, che si esplica in affermazioni menzogniere di libertà e di diritto e di eguaglianza universale, le quali nascondono sotto una parvenza di giustizia le più profonde usurpazioni e il più radicato servaggio (1) ».

Come nella vita economica, così nella vita sociale in genere si verifica una specificazione maggiore: in maniera che mentre nell'antichità e nel medio Evo non troviamo pienamente riconosciuto l' *individuo*, e la capacità di diritto si esercita prima dal capo di famiglia, poi dal cittadino, e in ultimo dall'uomo libero, nell'evo moderno l'individualità afferma potentemente i suoi diritti, prima in forma economica, poi religiosa, poi politica e giuridica, morale e filosofica.

Generalmente attribuiscono ai Germani la prima affermazione dell'individualismo. « Egli è (2) a questo momento decisivo che il germanesimo ha dato alla storia dell' umanità una nuova direzione, conforme all'intima essenza di quello......... Esso si presenta in prima linea in mezzo alla guerra di razze e diventa, pel rannodarsi al Cristianesimo, un sentimento dei doveri dell' uomo verso gli uomini, della sua vocazione per un mondo eterno e superiore, del diritto dell'uomo rispetto al violento egoismo dei poteri sociali. »

Ma tale affermazione è esagerata (3), sia perchè l'indebolimento dell'autorità dello Stato fu un effetto del feudalismo, che da ragioni economiche e non dal naturale o temperamento dei Germani derivò, e della lotta tra il papa e l'imperatore: sia perchè tale indebolimento non fu a beneficio dell' individuo, che nello stato servile era assorbito quasi come nelle antiche comunità. In seguito le corporazioni, se ridussero la vita individuale ad una forma tipica ed eguale, pure la garentirono contro le aggressioni: e nello stato monastico e nelle crociate si celebra l'individualismo astratto, foriero dell'individualismo borghese o liberale che dir si voglia.

Altri vedono nel Cristianesimo e nell' accordo tra le dottrine

---

(1) Analisi della prop. Cap. V. 2. pag. 244.
(2) Gneist, Rechtsstaat. Cap. II. cit. da Orlando, Op. C.
(3) Cfr. Orlando, Op. C. pag. 930.

Cristiane e i Germani l'inizio dell'individualismo moderno. Pure il Cristianesimo non fece che dividere la sovranità e la proprietà. « Gesù Cristo, dice G. G. Rousseau, venne a stabilire sulla terra un regno spirituale, che separando il sistema teologico dal sistema politico, fece si che lo Stato cessò di essere uno e causò le divisioni intestine che non hanno mai cessato di agitare i popoli cristiani..... Il preteso regno nell'altro mondo divenne, mediante un capo visibile, il più violento dispotismo in questo (1). » Qualunque quindi sia il valore delle dottrine Cristiane, che lo Channing (2) considerò perfino come essenzialmente individualiste, pure ammettendo col Rohmer (3) che Cristo sia il più grande esempio storico di un liberale, certo che gli effetti del Cristianesimo non furono affatto favorevoli allo sviluppo della libertà individuale; nè con l' inizio del Cristianesimo può dirsi sia simultaneo quello dell' individualismo (4). Ma questo s' inizia col sorgere della borghesia nel periodo assolutista ed autoritario o della signoria territoriale, e sia colla rinascenza, colla riforma che con la rivoluzione Inglese e la Francese, colle quali il periodo così detto *liberale* comincia. Nella legislazione assolutista, nonostante il servilismo al basso e l'arbitrio e l'oppressione del principe *(l'Etat c'est moi)*, alla cui supremazia vengono in aiuto sia i nuovi dottori del *diritto romano* (5), che la Chiesa, che la filosofia, perseguitante il cattolicismo papale in favore dell'assolutismo e della sua azione livellatrice e fondente contro le corporazioni medioevali, nonchè le *Università*, diventate *guardie del corpo* del principe, e le *fondazioni* e le *piae causae*, e la stessa nobiltà (6), pure un gran progresso s'è compiuto.

Giacchè non solo ebbe questo assolutismo qualche volta delle forme liberali, ma pur poggiando sull' aristocrazia feudale, immensamente privilegiata, e sul clero, provvisto di ogni immunità, non escludeva interamente il terzo stato o la borghesia (7), che

(1) Cfr. F. Laurent, La Chiesa e lo Stato dopo la Rivoluzione Francese, nella Biblioteca di Scienze Politiche—V. VIII, pag. 314.

(2) Cfr. E. Laboulaye. Lo Stato e i suoi limiti, nella cit. Bibl: V. VII, p. 801.

(3) Cfr. Van Krieken, Teoria organica dello Stato; nella cit. Bibl: V. VIII pagina 1406.

(4) Per la differenza tra individualismo e individualità. Cfr. Nitti, Op. C. pag. 184; e Socialismo scientifico e socialismo utopistico. Firenze 1892.

(5) « Les légistes, à force d'exalter le pouvoir royal pour détruire la féodalité, aboutirent au despotisme le plus absolu. » Laurent, Op. C. V. VII, p. 560.

(6) Cfr. Schaffle; Op. C. V. I, pag. 798 e seg.

(7) Taine, Origines de la France contemporaine, V. I, pag. 16 e seg.

preparavasi intanto, quantunque i Parlamenti non fossero più convocati, ad acquistare il dominio politico mediante l'economico. Ma quello ch'è più notevole, è che l'assolutismo porta in vero colle sue tendenze ad ogni abolizione di feudalismo, che in fondo è un atomismo politico, sia disconoscendo il dominio politico dei feudatari, che il loro diritto di dominio sulla proprietà. Così sotto Luigi XIV, dopo che i dottori della Sorbona (1) dichiararono « che tutti i beni dei suoi sudditi appartenevano a lui, e che quando ne disponeva, disponeva di ciò che gli apparteneva », l'editto del 1692 assicura al re assoluto signore la disposizione piena e libera di tutti beni posseduti, sì dai chierici che dai secolari. Di più esso allo stato teocratico del medio evo, veniva man mano a sostituire uno stato laico: epperò per conseguenza si poneva il concetto d'un diritto naturale e d'un contratto sociale, concetto fondamentale e diverso solo nelle modalità di tutta la Filosofia moderna fino alla rivoluzione. E chi ne guadagnava era l'individualismo, giacchè nelle *volontà individuali* riunite, ossia nel popolo, veniva a porsi la base della sovranità. Così la libertà individuale trova nel dritto pubblico il suo *substratum*, e gli *individui* sono *giuridicamente uguagliati* come sudditi.

Ma oltre a poter negli stati assoluti trovare le ragioni dell'individualismo, è dalla classe borghese essenzialmente che esso si sprigiona, ed è in ragione diretta del suo dominio, quindi minore negli assoluti, maggiore negli stati moderni. Se il quarto stato dovrà un giorno succedere alla borghesia, all'individualismo sostituirà necessariamente l'individualità o aristocrazia del lavoro e dell'intelletto.

Imperocchè sorta la borghesia e lo sfruttamento da parte sua del lavoro e della produzione, fu necessità proclamare la libertà dell'individuo contro lo Stato e la religione, onde, limitata l'azione del potere collettivo, si potesse liberamente effettuire tale sfruttamento. E tale azione del potere collettivo si limitò dapprima, concentrandola soltanto nelle mani del principe, ad esclusione dell'autorità teocratica, e poi col sistema rappresentativo, che per la pluralità dei governanti porta alla debolezza del potere sociale. Laonde mentre nell'antichità troviamo uno Stato potente, che assorbe ogni attività dell'uomo, ch'è essenzialmente cittadino, con distinzione di diritti civili e politici e con la religione

(1) Cfr. D'Aguanno, Op. C. pag. 399.

a fondamento dello Stato: non così nell'epoca moderna, dove la borghesia, unica detentrice del potere politico per la necessaria, fatale esclusione dell'operaio dal potere politico, ha dovuto concedere la piena libertà individuale e ampliare la libertà in genere, onde ottenere un completo sfruttamento (1). Epperò il governo rappresentativo risponde necessariamente e interamente al tipo di società industriale, come lo Spencer conferma (2), nei Principii di sociologia; e noi vediamo il potere politico accentrarsi, e le libertà pubbliche già acquisite conculcarsi, con metodi reazionari di governo, non appena la *classe dominante* è minacciata dalla classe soggetta per la sproporzione di ricchezze. Le nazioni più libere infatti sono la Francia, la Svizzera e l'America, dove la ricchezza è più equamente ripartita.

Ed è giusto anche notare che dove prima la classe borghese o la società industriale s'è affermata, ad esempio in Inghilterra, ivi le teorie filosofiche dell'individualismo o della così detta scuola utilitaria si sono affermate e svolte, e ivi le libertà individuali e parlamentari sono state prima stabilite; anzi ben nota il prof. Orlando che « nella scuola inglese, la parola *libertà* è stata preferibilmente presa in un senso che molto si avvicina a quello che noi siamo soliti di rendere colla parola *individualismo* (3). »

Aduque l'individualismo è una tendenza spiccata dell'epoca moderna, latente più o meno negli stati assoluti, e poi sempre più evidente: e questo movimento storico, che s'esplica nel campo economico, nel politico, nel giuridico e nel morale, si riflette perfettamente nella filosofia sociale. Questo movimento man mano, e dove prima dove dopo, portò anzitutto alla liberazione dalla servitù e dalla gerarchia industriale (4): giacchè non s'effettua

---

(1) « La tendenza dei tempi moderni è di limitare i poteri del Governo e di *accrescere* la *libertà* del popolo..... Nella Grecia e nella Roma degli antichi l'uomo libero scompariva nel cittadino e la maggioranza del popolo era formata di schiavi. » Alberto Nyssen. La Chiesa e lo Stato nella Costituzione Belga — Op. C. V. VIII pag. 428.

(2) Loria, Op. C. pag. 131 e seg.

(3) Teoria giuridica, ecc. nell'Op: C. Vol. V. pag. 921.

(4) É bene notare ancora una volta come il fenomeno economico sia alla base di quelli psichici e sociali, giacchè la proclamazione delle libertà individuali è la sociale superstruttura d'un fenomeno economico, che portò alla abolizione delle corporazioni. « Quanto al lavoratore, al produttore immediato, per poter disporre della sua persona, gli era anzitutto necessario di cessare di essere attaccato alla gleba, o di essere infeudato ad un'altra persona; nè

la piena libertà economica, se non si sono spogliati i lavoratori di tutti i mezzi di produzione, e di tutte le garenzie dell'antico ordine. Epperò anche nel campo giuridico e politico e religioso o morale, il movimento individualista non portò d'un tratto i suoi frutti. Ed esso iniziasi regolarmente in Inghilterra dove « il servaggio era scomparso di fatto verso la fine del quattordicesimo secolo; e l'immensa maggioranza della popolazione componevasi allora, e più intieramente ancora nel quindicesimo secolo, di contadini liberi che coltivavano le loro terre, qualunque fossero i titoli feudali affibbiati ai loro diritti di possesso (1). » E anche prima dell'Inghilterra iniziasi in Italia, dove il feudalismo presto scomparve innanzi allo sviluppo della produzione capitalistica (2), e la borghesia fu precocemente vittoriosa, impedendo così la formazione d'uno Stato Nazionale. Comunicatosi alla Germania, dove dal secolo XVI la ricchezza capitalista era in fiore, ma non come in Inghilterra e in Francia, quivi questo movimento nel 1789 si compì, trasformando definitivamente i vecchi ordini sociali sia giuridici che politici: e sostituendo ai vecchi nuovi ideali morali, giacchè il diritto e la morale sono ordinamenti sociali diretti, secondo le condizioni dello sviluppo storico, alla conservazione e allo sviluppo della società, ed i sistemi storici, positivi del diritto e della morale sono appropriati al loro tempo e soggetti ad ulteriori foggiamenti; epperò essi non sono nè *sacrosanti* nè *eterni* nello stretto senso della parola (3). Come il diritto e la morale in genere, così anche i diritti della libertà e della eguaglianza non sono originari e indistruttibili, ma si conseguono gradatamente nella storia della civiltà; la libertà è un'esigenza ed un prodotto necessario di un più elevato sviluppo *economico-sociale*. « Ogni concorrente industriale più forte è l'organo della universale necessitazione di una vittoriosa organizzazione industriale, più forte qualitativamente. Esso è, quindi, un apostolo della libertà. Non a caso la *borghesia* diventò l'organo storico del *liberalismo* (4). » E quando l'adattamento richiede

---

poteva tampoco divenire un *libero venditore* di lavoro, che porti la sua mercanzia ovunque essa trovi un mercato, senza essere sfuggito al regime delle corporazioni, colle loro maestranze, le loro giurìe e le loro leggi di tirocinio, ecc. » Carlo Marx, Op. C. pag. 621.

(1) Carlo Marx, Op. C. pag. 621.

(2) Ivi, nota.

(3) Cfr. Schaffle. Op. C. Vol. 1, pag. 761 e seg.

(4) Ivi, pag. 827.

maggiore vigoria, allora una maggiore ed emancipatrice eguaglianza, ma formale, si rende necessaria: così con l'industrialismo si proclama il principio, sia nei codici che nelle filosofie, dell'uguaglianza. E questi gradi di libertà e di eguaglianza, che sempre più s'elevano, corrispondono allo sviluppo del diritto e della morale; al cui carattere generale nell'epoca moderna posso per ora accennare, dovendo occuparmi nella seconda parte del lavoro delle leggi psicologiche dell'evoluzione giuridica e morale, pur notando fin d'ora che non sempre la legislazione abbraccia tutta la morale d'una epoca (1). Il trionfo dell'individualismo porta all'eguaglianza giuridica, in quanto che si vanno equilibrando sempre più i rapporti tra gli individui: e il diritto privato viene ad essere distinto sia dal diritto pubblico che dal diritto penale; e il diritto civile si distingue non solo dal diritto penale, ma anche dalla religione, portando cosi alla libertà di coscienza.

Nella famiglia, la condizione della donna si rialza, ed ai vincoli dell'agnazione si sostituiscono quelli del sangue, e le successioni in genere poggiano sovra ùna pretesa base di eguaglianza, più che sui privilegi di primogeniture e di maggioraschi (2).

L'industrialismo, essendo poco favorevole alle guerre tra le Nazioni, doveva pure spingerle sovra una base di comune coesistenza, laonde il dritto Internazionale è una conquista dell'Evo moderno, ed esso s'è formato sotto l'impero del dritto naturale, giacchè quel che si chiama libertà degli individui, diventa sovranità delle Nazioni (3). Il commercio è la gran molla che tiene unite o divise le Nazioni moderne: gli eserciti permanenti sono una necessità della Borghesia, piccola di numero di fronte allo immenso proletariato.

Stabilito il rispetto della persona umana, sia di fronte allo Stato che alla religione, e la sua sicurezza e difesa di fronte agli altri individui, ma stabilita la concorrenza come base della vita economica, non poteva non risentirne la moralità.

---

(1) « Mais la législation n'est pas la morale, pas plus que la philosophie n'est la science...... La législation prétend substituer des régles précises aux maximes vagues et souvent ambiguës de la morale; et voilà pourquoi elle est changeante d'un Code à l'autre, et elle le sera toujours. » Tarde, Op. C. p. 201.

(2) Per un esame minuto di queste affermazioni, Cfr. D'Aguano. Op. C; e Tarde, Op. C.

(3) Cfr. Fiore, Corso di diritto Pubblico Internazionale—Torino.

La quale, detta *borghese*, se presenta un progresso di fronte alla moralità del Medio Evo da un lato, dall'altro presenta un evidente regresso. Giacchè mentre nel Medio Evo si sentiva pochissima ripugnanza al dolore fisico, tanto che la morte e le più terribili torture corporali erano in tal epoca facilmente prodigate; e mentre i delitti politici e i delitti contro la proprietà erano atrocemente puniti, i delitti contro le persone erano trattati dolcemente; invece s'aveva molta ripugnanza per il dolore morale della frode commerciale. Nella società moderna invece è inverso il caso; e mentre è vivissima la ripugnanza per il dolore fisico, sia degli animali (come in Inghilterra), che degli uomini, in modo che quasi ovunque s'è abolita la pena di morte, e i vecchi sistemi di torture non più esistono, ecc. ecc., pure la ripugnanza al dolore morale della frode commerciale è divenuta debolissima (1). Ora ognuno vede come questa differenza sia appunto spiegata dall'ambiente sociale ed economico diverso.

Infatti nel Medio Evo per l'organizzazione imperfetta, in cui si trovava la Società, la violenza e la forza brutale erano una necessità sociale: lo Stato era spinto fatalmente alle repressioni violente, nonchè a quel crudele sistema di reclutamento: epperò la niuna ripugnanza al dolore fisico. Ma la vita commerciale, essendo organizzata con i corpi d'arte, che monopolizzavano, annullavano ogni concorrenza, e fissavano un prezzo tale da ottenerne una rendita giusta e bastante alle esigenze della vita dell'epoca; la frode commerciale doveva essere e sembrare assolutamente immorale ed inutile, ed eccitare con una forte rappresentazione mentale del dolore inflitto, un disgusto morale di essa.

Nella società moderna invece, per la perfetta organizzazione sociale, nonchè per i progressi scientifici delle scienze che riguardano l'esistenza umana, si ha una ripugnanza per il dolore fisico: ma per la concorrenza accanita in tutte le industrie, e per l'aumento dei bisogni e dei desiderî di ciascuno individuo, la ripugnanza al dolore morale è debolissima. « L'avidità dei subìti guadagni, lo spirito d'inganno, di frode, si sono largamente estesi. La menzogna, il falso e la diffamazione, la denigrazione, la calunnia, sono i mezzi principali, con cui si combatte la lotta per la vita (2). » E così, mentre la nostra dolcezza verso gli animali

(1) Cfr. G. Ferrero, Le progrès moral, nella Revue ph. del 1893.
(2) Schaffle, Op. C. V. 1; pag. 653.

è una pruova del nostro orrore per il dolore fisico; il non sentir ripugnanza alcuna per le sofferenze delle classi inferiori e dei contadini, che sono più morali che fisiche, dimostra la nostra debole ripugnanza al dolore morale, in rispondenza appunto del nostro sistema economico dominante.

L'utilitarismo è il sistema filosofico che risponde a questa concezione storica della moralità: e però nelle concezioni meccaniche della filosofia moderna l' individualismo produce la scuola utilitaria, del dritto naturale, del contratto sociale, ecc. sì come vedremo nel capitolo seguente.



RINASCENZA

Coll'avvenimento delle grandi monarchie, spiegabile per le cause già dette, coincide il Risorgimento, che (1) mentre nella religione prepara la via alla riforma protestante, e nella politica pone gli elementi della futura libertà, e nella scienza conduce alle scoperte di Copernico, di Galileo, di Colombo e alle scoperte della polvere, della bussola e della stampa, nella filosofia si riassume, per così dire, come critica o negazione del Medio Evo e della Scolastica.

Poteva la Chiesa mettersi a capo di questo movimento? Essa, così compenetrata col feudalismo e coi dogmi, pur volendo, non poteva porsi alla testa dei nuovi tempi, che erano principalmente contro di lei: laonde non le restava di meglio che con papa Innocenzo III rinnovare il terribile tribunale della Santa Inquisisizione, iniziando una crudele crociata contro la libertà del pensiero, continuata per quattro secoli. E non solo i Sovrani cattolici, per la vecchia lotta tra la chiesa e l'impero, in cui s'esplicò il medio evo, avevano già scossa la dominazione del papato al principio del sedicesimo secolo; ma la Borghesia con a capo Lutero, compiendo la riforma protestante, ne minacciò l' esistenza. Se non che la Riforma (2), essendo opera della Borghesia, non poteva essere ovunque accolta: e però, pur esplicandosi larga-

(1) Cfr. Tommaso Erskine May, Op. C.
(2) Cfr. Cap. precedenti.

mente in Germania, in Inghilterra, in Olanda; fu respinta nella Spagna, in Francia, dove il feudalismo era ancora potente, e in Italia dove già è precocemente il feudalismo, sempre abbastanza debole, era stato sconfitto sui campi di battaglia, e dove il primo atto di quel gran dramma, svoltosi nella Riforma e nella Rivoluzione Francese, s'era compiuto nella Rinascenza e nel campo filosofico e politico. Laonde ben dice il Fiorentino (1), che l'Italia intese più alla politica e alla filosofia, mentre in Germania si agitava la Riforma religiosa, e che se noi non seguimmo il movimento luterano fu perchè l'avevamo sorpassato. Ma questa precedenza dell'Italia nella vita e nel pensiero moderno parmi debba appunto attribuirsi alla fine del Feudalismo. Il professor Barzellotti, in un dottissimo studio (2), rileva che la Riforma non penetrò in Italia fino al grosso della Nazione, nè riuscì a metter piedi in Ispagna, e dovette cedere le armi in Francia, perchè i popoli latini, e sopra di tutti gl' italiani, sono stati sempre più che *cristiani* nel vero senso della parola, *cattolici romani*, e perchè i *vecchi numi* del paganesimo non se n'andarono mai dal nostro suolo e dal nostro cuore. Noi invece, non ostante la nostra stima al valente filosofo, attribuendo alla Riforma un valore sociale e politico, nonchè religioso, e anzitutto considerandola come un moto della Borghesia contro il feudalismo, crediamo che essa non potè entusiasmare l' Italia, dove la Borghesia era già vittoriosa e la Rinascenza aveva lanciato la prima pietra, nè penetrare in Francia e in Ispagna, dove il moto per condizioni sociali non poteva affermarsi. E tanto più non poteva entusiasmare l'Italia, in quanto che quivi il disfacimento del Feudalismo s' era compiuto nel campo sociale e filosofico: e Marsilio da Padova aveva fatto nel campo della scienza dello Stato ciò che più tardi fece il Pomponazzi nella filosofia (3).

Ma pur rimanendo nel campo della quistione religiosa, è ben difficile determinare se il cattolicesimo medioevale o il paganesimo sia stato e sia predominante nei paesi latini e in Italia specialmente, giacchè il riapparire del Classicismo latino e greco nelle arti e nella letteratura, non pare possa pure estendersi alla religiosità del nostro popolo, che fin da principio d'altronde fu una

(1) Fiorentino, Op. C. pag. 152 e 153.
(2) Nuova Antologia. Vol. XXXIII, anno 1891; Italia mistica e Italia Pagana.
(3) Fiorentino, Op. C. pag. 150.

indissolubile fusione di idee pagane e cristiane, e di riti pagani e orientali, e non una semplice sovrapposizione, di cui un solo elemento potesse per circostanze storiche predominare. Così la stessa Chiesa, come dice il Carducci (1), fedele in teoria al suo ideale, seppe giovarsi dell'elemento pagano; e « passati i primi furori, santificò il colosseo piantandovi la croce; raccolse nel pantheon le ossa dei martiri; dedicò a Maria i tempii di Vesta; dei numi Agresti e dei semòni delle campagne italiche, che si ostinavano a rimanere in vita, fè santi..... »

Nè d'altra parte, mettendo d'accordo la fede con la civiltà, si può ritenere col Barzellotti che la civiltà della Rinascenza sia niente più che un ravvivamento della civiltà latina, e che i nostri Comuni derivarono dal vivere dell'elemento romano, rappresentato dai popolani della città: e che però era necessità la fede romana si riproducesse. L'origine dei Comuni infatti non è dovuta all'elemento romano, come ho cercato innanzi dimostrare: ed Aristide Gabelli pensava, al contrario di Barzellotti, che il Cattolicismo sia rimasto dominante in Italia, e nei popoli latini. « Solo i popoli della Riforma col metter d'accordo la lor fede con la civiltà, col renderla adattabile al muoversi e al mutar di questa, si sono rinnovati dal fondo, e sono entrati a capo della vita moderna. Noi Latini, invece, e singolarmente noi Italiani serbammo il nostro cattolicismo medioevale, e con esso ci avviammo alla vita moderna (2) ».

Ma anche questo concetto è da accogliersi con riserva; ed il vero è, che anche tra noi Latini, il Cattolicesimo, come fusione di idee pagane e cristiane, s'è svolto in conformità della civiltà, in maniera che il Cattolicismo medioevale o feudale s'è andato mano mano spegnendo, sia colla Rinascenza, che colla Riforma, che colla Rivoluzione Francese e colla nostra ultima conquista sulla medioevale potenza papale. Certo negli strati infimi intellettuali, niun progresso sociale può gittare luce o alterare la compattezza cretacea o rimuovere gli ereditarii stati psichici del Medio Evo: ma il Cattolicesimo, come istituzione religiosa e sociale, ognuno vede allontanarsi sempre più dalla sua costituzione medioevale, anzi riflettere sì come può anche le quistioni sociali, riuscendo ad un socialismo Cristiano o Evangelico.

---

(1) Discorsi letterari e storici, pag. 41: citato dal Barzellotti.

(2) Aristide Gabbelli, L'Istruzione in Italia. Parte 2ª, Bologna, 1891, pag. 223.

Adunque il cattolicesimo medioevale, intimamente connesso col Feudalismo, e feudale esso stesso, fu combattuto sia in Germania, che in Italia, che altrove: e là piuttosto sotto l'aspetto religioso onde si trasformò in Protestantesimo, in Italia sotto l'aspetto filosofico e politico, e diede luogo al Tribunale dell' Inquisizione, e alla crociata contro la libertà del Pensiero.

Però esso rimase nei popoli più o meno modificato, evolvendosi parallelamente alla vita sociale, essendo la religiosità un naturale e necessario bisogno di certe anime, ed essendo i popoli moderni incapaci a concepire nuove religioni, che debbono sempre più attenuarsi.

Così la Rinascenza Italiana, precedente alla Riforma, ha il contenuto filosofico e sociale, quale quello della Riforma; e nel suo primo periodo ricostruisce il pensiero greco con l'interpetrazione diretta delle fonti, alterate appunto dagli *elementi cristiani* del Medio Evo. Marsilio Ficino e l'Accademia Fiorentina indicano il ritorno a Platone, Pomponazzi ad Aristotile (1). Tra i filologi è notevole Valla (2) e più tardi Ludovico Vives, Aristotelico.

Questi filosofi, filologi e naturalisti hanno per lo più tendenze allo scetticismo e al naturalismo sperimentale. A questo primo periodo della rinascenza, di ricostruzione e disfacimento degli elementi dogmatici cristiani, ne succede un secondo di innovazione.

Macchiavelli — Ma i nuovi tempi dovevano rispecchiarsi anche nella scienza della politica. Qual'è l'uomo nuovo nella scienza politica? Macchiavelli, il Galilei della politica. In lui lo spirito dell'Evo moderno, avverso al feudalismo, e papale specialmente, ma tendente alla formazione di stati nazionali, si compenetra in modo meraviglioso. Alcuni lo vogliono rendere classico o romano, perchè dà troppo allo stato: ma appunto per questo che rileva la necessità storica moderna, egli eccelle sul Bartolo, sul Pontano, sul Panormita, sul Caraffa, nonchè su Girolamo Savonarola (3), che scorse nel Papato i mali dei tempi, ma bramò una riforma, che evocava tempi a cui il ritorno era impossibile. Per l'Italia, campo degli stranieri chiamati dal Papa, dove i tiranni erano troppi,

(1) Cfr. Fiorentino, La filosofia della Rinascenza in Italia; e Op. C.; Revue philosophique, Anno 1877, V. IV, Mabillau: Les interprétes italiens de P. Pomponazzi; Cfr. Spaventa e Miraglia, Op. C.

(2) Cfr. Gabotto, Lorenzo Valla e l'Epicureismo nel Quattrocento, nella Rivista di Filosofia Scientifica del 1883.

(3) Cfr. Ferrari, Op. C; e Villari, Niccolò Macchiavelli, I. Introduzione.

dove la Borghesia aveva già vinto la feudalità debole, occorreva anzitutto uno stato *laico* e forte e nazionale. Tale era il fine: i mezzi dovevano essere proporzionali, epperò sempre giustificabili dal fine.

Nelle storie Fiorentine muove guerra al papato e afferma il principio di nazionalitá, che fissa stabilmente nel Principe. « Faccia adunque un Principe conto di vivere e mantenere lo Stato: i mezzi saranno sempre giudicati onorevoli e da ciascuno lodati (1). » Cosi l' Etica scolastica è rovesciata, perchè *gli atti liberi si qualificano nelle cause finali*, e non nei mezzi. Dante aveva fondato la virtù sulla morale, Macchiavelli la fonda sulla politica (2). E chiede due qualità per tradurla in atto: *scire et velle*. Il caso e la fortuna scompaiono. Però accanto alla preminenza e alla forza dello Stato, egli predilige la forma repubblicana (3), meno sottoposta al caso e alla fortuna. Il *Diritto* è nella determinazione del fine, la *Politica* nella proporzione dei mezzi, l'*Etica* nel complesso di mezzi e fini (4).

Guicciardini — Mentre Macchiavelli rispecchia la tendenza alla formazione di Stati Nazionali, tendenza che in Italia per le ragioni innanzi discorse non potè realizzarsi; Guicciardini si occupa, come dice il Ferrari, *esclusivamente dell' indipendenza*, *della felicità, della riputazione dell' individuo*. Il criterio etico e giuridico per l' uno e per l' altro è nel fine: ma il fine di Macchiavelli è lo Stato, di Guicciardini l' individuo.

E cosi Guicciardini coglie l'altra tendenza storica dell'Evo moderno, l' individualismo, che pur non essendo, come quello Cristiano, ascetico e sovrannaturale, nè da questo, come ho innanzi detto, derivando, pure necessariamente doveva essere astratto, come dispotico doveva essere lo Stato. Nè mancò chi inneggiasse a questo dispotismo, necessario d'altronde; e Bottero, nella *Ragione di Stato*, verso il 1589, fondava la dottrina del dispotismo illuminato.

Telesio — Il secondo periodo della Filosofia della Rinascenza s'apre con Telesio, il primo degli uomini nuovi, che separando

---

(1) Capo XVIII del Principe.

(2) Cfr. Bovio, Op. C. e la Filosofia del Diritto. Napoli.

(3) Rousseau nel *Contratto Sociale*, a pag. 125, chiama il libro del Principe « il libro dei repubblicani ». Cfr. pure Mohl, Storia e letteratura delle scienze di Stato, 1, pag. 226.

(4) Cfr. Bovio, l'Etica da Dante a Bruno. Discorso. Roma, 1889.

la filosofia dalla teologia, negando il misticismo, e dando il giusto valore alla natura e alla soggettività; annuncia la filosofia italiana del Risorgimento, come definitiva critica della scolastica (1), e come naturalismo con metodo di osservazione. *Sensum*, egli dice infatti, videlicet nos et *Naturam*, aliud praeterea nihil secuti sumus. La prova derivata dal senso, che è migliore della matematica ci fa conoscere la natura. Il senso si connette col moto, e tutto si riduce in natura a materia e forza. La forza stessa si riduce a moto, e però le forze della natura sono forze sensibili. Nell' etica, ogni virtù è un istinto sensibile della *propria conservazione*, che nasce dall' esperienza di ciò che è *utile;* l' interesse *individuale* predomina nei nostri affetti. Colla critica della scolastica medioevale dunque in Telesio si connettono l' individualismo e l'utilitarismo.

Campanella — Questo grande movimento della rinascenza, durato quasi duecento anni, si compì in Bruno e Campanella. Campanella è l' ultimo filosofo del Risorgimento: egli fu imprigionato quando Bruno moriva e Cartesio nasceva. È il filosofo della Restaurazione Cattolica, che cercava accordare il Medio Evo col nuovo tempo, promovendo il rispetto della Chiesa Cattolica. In queste sue parole riferite dal Mamiani (2), è il suo sistema. «... Intendeva far cammino fra gli scettici e fra i dommatici: gli uni pazzamente ostinati a negare qualunque realità: gli altri confidentissimi a spiegare ogni cosa. Nè tampoco volea procedere con gli empirici, i quali pretendono ragionare per le sole apparenze variabili, accidentali e fuggevolissime. Sussistere delle verità costanti ed apodittiche, e queste risiedere negli universali supremi, di cui il principio e la materia è l' intimo senso e il testimonio di tutti gli uomini, e l'uno e l'altro formano il fondo della umana esperienza ». Nè Campanella accetta il panteismo, ammettendo Dio aver creati i finiti nel tempo e dal nulla, averli creati *ex se*, non *ex substantia sui*, ma sì per certa emanazione.

Quindi i due caratteri della sua filosofia sono teologismo e scetticismo (3). È scettico pensando che il sapere umano, sempre imperfetto, non basta a tutto: teologo credendo necessarii sussidii straordinarii per soccorrere la ragione.

---

(1) Cfr. B. Spaventa, Op. C.

(2) Mamiani, Il Rinnovamento, L. I, cap. 5, § 5.

(3) Cfr. Spaventa, Op. C. pag. 69; e Opere di T. Campanella, precedute da un discorso di Alessandro D'Ancona. V. 2. Torino. 1854.

La sua *Città del Sole* nasceva contemporaneamente al despotismo e al gesuitismo: la tirannide e l'ipocrisia (1). Nasceva quando le soldatesche imperiali devastavano le terre d'Italia e i principi ammiserivano colle imposte i popoli, e questi, languenti per fame, si ribellavano a Milano, a Napoli, a Perugia, a Fano.

A tutte queste miserie e sofferenze, il secolo opponeva idee fantastiche e consolatrici, idee di felicità e dell'antica beatitudine imaginaria; epperò a Macchiavelli, vero interpetre della necessità dei tempi, scagliano gli scrittori più o meno ingiurie. Il Varchi lo chiama empio, il Paruta lo spregia, il Campanella gli rimprovera d'aver « fondata la ragion di Stato sulla poca coscienza. »

Ma queste dottrine fantastiche non sono che il riflesso delle sofferenze sociali, necessarie in un periodo di grande trasformazione, che d'altronde preparava una migliore equità e giustizia (2). E tali dottrine per combattere l'ambiente nel quale si sviluppano non possono non avere simiglianze con dottrine precedenti, ed a queste appoggiarsi.

La radice di tutte quelle sofferenze era ed è la grande diseguaglianza economica avvenuta sia per l'inondazione in Europa dell'oro del nuovo mondo, sia per il rapido sorgere ed espandersi delle ricchezze della Borghesia, nonchè la grande diseguaglianza politica, prodotta dal despotismo e dal gesuitismo e dalla niuna libertà di pensiero o d'altro. Epperò premature ed ideali concezioni d'uguaglianza e di felicità si producono dovunque in questo giro di tempo. E alle prediche di Savonarola, s'aggiungono i libri del Postel (3), la congiura del Burlamacqui, che intendeva a che finissero le discordie e i popoli vivessero santamente, l'Atlantide di Francesco Bacone, l'Utopia di Moro, e la Città del Sole di Campanella. Questa ha uno stretto legame colla Repubblica di Platone; ma da Platone a Campanella è da notarsi un certo miglioramento.

---

(1) Io nacqui a debellar tre mali estremi
Tirannide, sofismi, ipocrisia.

(2) Il Gioberti, il più profondo dei nostri ultimi filosofi, così dice, confermando questo concetto nel suo *Rinnovamento*: « Or questo corso progressivo della proprietà dallo stato di sterilezza e di morte a quello di fecondità e di vita, è continuo, e chi tenga occhio alla storia di essa dalla età antica a quella dei feudi, e da questa alla nostra, vedrà come ella soggiacque ad infinite trasformazioni, per cui il suo compartimento si andò vieppiù ottemperando alla *equità* e *parità cittadina* ». L. I. 3. Cfr. D'Ancona, pag. CCLXXXIX.

(3) De Orbis Concordia.

Platone ammette la distruzione delle classi, Campanella fa tutti eguali; l'uno ammette la servitù, l'altro la rifiuta; concordano però nell'abolizione della famiglia e della proprietà, e nell'idea dell'educazione in comune sull'esempio di Licurgo. Campanella pensa che lo svolgersi dell'Umanità debba ricondurla alle sue origini e negli Aforismi infatti così dice: « Poichè saranno mutate tutte le sette e religioni, e i modi delli principati e d'altre comunità, necessariamente si verrà alla *prima signoria naturale divina,* che regnò un Re sacerdote solo con il senato d'ottimati, eletto dagli ottimati, e del loro numero, come istituì Dio...» D'altronde le opinioni politiche si collegano coi tempi (1), ed egli s'affida piuttosto ad un rinnovamento monarchico, ponendo, come ministro temporale del Papato, il signore di Spagna e del mondo.

Gli uomini debbono esser sottomessi alla Intelligenza, che si manifesta per mezzo di tre Ministri: Potenza, Sapienza ed Amore.

Bruno — Se Campanella è il filosofo della Restaurazione, Bruno, Domenicano anche egli, « è il vero eroe del pensiero: l'araldo e martire della nuova e libera filosofia (2). »

Nella metafisica del Bruno, quale si ricava specialmente dalle opere latine *De umbris idearum* (1582) e *De Minimo* (1591) e *Sigillum Sigillorum* e dal dialogo italiano *De la causa* (3), debbono notarsi varie fasi. Giacchè da un trascendente emanatismo neoplatonico delle prime opere latine, ei passa ad un monismo eleatico ed eracliteo nei dialoghi italiani e nelle opere latine posteriori, e infine nelle ultime opere latine dal monismo eracliteo passa all'atomismo di Democrito e Leucippo, pur serbandosi fedele all'intuizione animistica, cioè spogliando l'atomismo del suo carattere materialistico. In modo che il primo e più grande ecclettico è G. Bruno. « Non mi parrà (4), egli dice, però quella filosofia degna d'essere rigettata, massime, quando sopra a qual si voglia fundamento, ch'ella presuppona, o forma d'edificio, che si propona, venga ad affettuare la perfezione de la scienzia speculativa e cognizione di cose naturali, come in vero è stato fatto

(1) Cfr. d'Ancona, Op. C.
(2) Spaventa, Op. C. pag. 71.
(3) Cfr. Opere di Giordano Bruno, rac. e pub. da A. Wagner; 2 vol. Lipsia MDCCCXXX; e F. Tocco, Le opere latine di G. Bruno, Firenze, 1889.—Parte V. pag. 327 e seg.
(4) De la Causa, Principio et Uno, Op. C. V. I, pag. 258.

da molti più antichi filosofi. Perchè è cosa da ambizioso e cervello presuntuoso, vano et invidioso, voler persuadere ad altri, che non sia *che una sola via d'investigare* e venire a la cognizione de la natura... » Nel qual terzo dialogo in vero molti punti accennano al concetto d'un necessario ecclettismo (1).

Come in metafisica, così nella teoria della conoscenza, dal processo ascensivo o estatico, che nega il pensiero, passa al processo dialettico, che confonde il reale con l'ideale e ricava il moltiplice dall'uno; ma l'ultima fase della dottrina metafisica non trova il suo pieno riscontro nella teoria della conoscenza.

Giacchè, posta la moltiplicità primitiva delle monadi, non si può più ricavare il moltiplice dall'uno; ossia mutato il punto di vista metafisico, doveva mutare anche il gnoseologico, ed alla teoria neoplatonica del pensiero, che sul senso, incerto ed infido, si leva per tre gradi, la *ratio*, l'*intellectus* e la *mens*, sostituire, non con accenni scarsi ed incerti, l'altra del sensualismo e della conseguente relatività della cognizione. Pur nondimeno e nonostante le critiche alla fallacia del senso, il Bruno pensa che il senso, disciplinato dalla ragione, è non solo vero ma la fonte della nostra conoscenza (2).

Al concetto classico della Natura, quale ci viene da Aristotele e Platone, Bruno si tenne stretto nelle sue opere; ma il concetto nuovo, straordinario di G. Bruno è il ricavare dalla teoria Copernicana la conseguenza dell'infinità dello spazio e della pluralità dei mondi, e quindi dello stesso processo naturale, come per la Terra, in tutti i mondi. Il qual processo si effettua con incessanti trasformazioni, che però non avvengono per cause meccaniche, ma tendono ad un fine e si debbono alla Intelligenza del gran Tutto. La finalità è dunque immanente; il che doveva condurlo all'ottimismo e alla dottrina della metempsicosi. Con l'ottimismo, per cui il male è solo apparente, non può non congiungersi una concezione individualistica della Società, che prevalentemente troviamo in Bruno, specie nello *Spaccio*, e per conseguenza una concezione utilitaria della Morale; sebbene negli *Eroici furori*, che si connettono col primo periodo della Metafisica Bruniana, ch'è periodo di ricostruzione greca, la morale è

(1) Cfr. Tocco, Op. O. pag. 358.
(2) Cfr. Tocco, Op. O. pag. 373 e seg.

ascetica, e l'individuo è un'apparenza o un momento fuggevole dell'universale.

Nello *Spaccio della Bestia trionfante* è svolto un concetto etico ben contrario a quello dei *Furori:* ed anzitutto il contrasto tra gli individui è ritenuto come legge della realtà fisica, come necessità perchè nel mondo morale s'attui la giustizia. Epperò nell'età dell'oro o Stato di natura « per l'ozio gli uomini non erano più virtuosi che sino al presente le bestie sono virtuose et forse eran più stupidi che molte di queste..... *De le ingiustizie et malizie* che *crescono con le industrie* non ti devi meravigliare, perchè se gli bovi et scimie avesser tanta virtù et ingegno quanto gli uomini, avrebbono le medesime apprensioni, gli medesimi affetti et gli medesimi vizii. »

E mentre nei *Furori* alle virtù dianoetiche è dato il primo posto, questo nello *Spaccio* è dato alle virtù etiche e pratiche: ed il fondamento della *virtù* è la *legge naturale*, la Natura, in quanto che la virtù è la cosciente conformità dell'attività libera con la necessità naturale. Così Momo rimprovera al Cristianesimo di aver insegnato che « la natura è una bagassa, che la legge naturale è una ribalderia, che la natura et divinità non possono concorrere in un medesimo buon fine, et che la giustizia de l'una non è subordinata alla giustizia dell'altra, ma son cose contrarie come le tenebre alla luce. » Così « la verità è la cosa più sincera, più divina di tutti, anzi la divinità, et la sincerità, bontà et bellezza de le cose è la verità... » Dopo la verità vien subito la *Legge* o lo *Stato*, che portando utilità, sono la vera e concreta moralità. « Nessuna legge che non è ordinata alla pratica del convitto umano, dev'essere accettata. Ben ha disposto ed ordinatogli Giove, perchè o vegna dal cielo o che esca dalla terra non dev'essere quella istituzione o legge che non apporta la *utilità* et *comodità*, che ne amena ad *ottimo fine*, del quale maggiore non possiamo comprendere che quello che talmente indirizza gli animi et riforma gl'ingegni, che da quelli si producono frutti *utili* et *necessarî* alla conversazione umana. »

Con tale concezione, la povertà, come nel vecchio ascetismo non poteva esser considerata come la suprema perfezione morale, pur non ponendo nei beni esteriori tutta la felicità. « Tu dunque, Ricchezza, sei buona in mano della giustizia, della sofia, della prudenza, della religione, della legge, della liberalità et altri

numi, sei rea se gli contrari di questa ti maneggiano come sono l'avarizia, l'ignoranza et altri. »

Checchè della Metafisica del Bruno resti nel Pensiero moderno, ed in qualunque modo la sua dialettica si connetta a quella di Niccolò de Cusa (1), la sua più grande gloria è d'aver col martirio della vita santificato e bandito il diritto della *libertà filosofica* e *religiosa*, che oggi è alla base d'ogni legislazione civile (2): e d'aver concepito limpidamente l'utilitarismo e l'individualismo, nonchè la necessità della società di fronte allo Stato di Natura.

Campanella è l'ultimo filosofo del Risorgimento: da Bruno e Campanella a Vico corre un periodo di circa cento anni, nel quale non v'è filosofo originale in Italia.

Intanto tanto nella scienza della Politica, che nel più grande filosofo del Risorgimento abbiamo rincontrate quelle tendenze, che venivano necessariamente dal nuovo ambiente sociale, la cui base dalla servitù passava alle corporazioni, per poi riuscire al sistema moderno salariante, e però portava all'affermazione dell'Individuo in ciascuna delle direzioni della vita, e sia pratiche che teoriche.



FILOSOFIA MODERNA

La filosofia moderna comincia dal dubbio, ed è soggettiva muovendo o dall'esperienza o dal pensiero.

Bacone è il primo rappresentante dell'Empirismo, Cartesio dell'Idealismo. La caratteristica comune a tutti i filosofi del XVII secolo è la protesta contro le vuote massime, dando al metodo una nuova direzione, e non facendo scendere la filosofia e la scienza del cielo. Così Bacone definisce nettamente il metodo sperimentale, e la sua idea essenziale è che nella induzione non bisogna tenere solamente conto dei casi favorevoli o affermativi, ma anche degli sfavorevoli o negativi. Epperò la volgare induzione, ch' è

---

(1) Cfr. F. Fiorentino, Il Panteismo di Giordano Bruno. Napoli 1861, pag. 28 e seguenti.
(2) Cfr. Tocco, Op. C.

nuda enumeratio particularium ubi non reperitur instantia contradictoria, egli rigetta, e *talem inductionis formam introduci quae ex aliquibus generaliter concludat ita ut instantiam contradictoriam inveniri non posse demonstretur* (1). Lo Stuart Mill (2) dice che per aver Bacone segnalato l' insufficienza della vaga e grossolana nozione dell' induzione, merita il titolo che generalmente gli si dà di fondatore della filosofia induttiva (3).

Colla teoria del metodo è connessa quella della conoscenza.

Il Fowler nella sua introduzione al Novum Organum vede in Bacone un precursore di Locke, Berkeley e Hume. Certo per Bacone la conoscenza sensibile è il punto di partenza della scienza: ma egli segnala gli errori del senso, e negli aforismi del Novum Organum (v. 1, 26-33) contro le *prolessi* dei sensualisti antichi, egli apertamente s' allontana dal puro sensualismo. La funzione della ragione, come la concepisce Bacone, è di comparare sotto la regola suprema del principio di contraddizione i dati del senso, fino a che essi siano d'accordo con l'esperienza. «Il fut rationaliste, dice Adam (4), sans prétendre, comme les métaphysiciens, reconstruire tout l'univers dans sa propre pensée. Il fut empirique sans prétendre davantage, comme les philosophes adverses, tirer de l'expérience toutes nos idées, et notre raison même.»

La Metafisica Baconiana ritrovasi nella sua teoria circa la natura dell'essere, e nonostante la terminologia aristotelica, molto si differisce dal filosofo greco, essendo in fondo sperimentale (5), e ricongiungendosi a Democrito, che egli stima al di sopra di Platone ed Aristotele. Epperò il signor Adam (6) distingue tre

(1) De dignitate ed augmentis scientiarum V. 2.

(2) Logica, III. 3.

(3) A tal proposito, Hume nella Storia d'Inghilterra dice: «Se Bacone è considerato semplicemente siccome autore e filosofo, quantunque stimabilissimo sotto questo aspetto, è molto inferiore a Galileo, suo contemporaneo. Bacone ha mostrato da lungi la strada della vera filosofia; Galileo non solamente l'ha mostrata, ma l' ha camminata egli stesso a gran passi.» Cfr. Tennemann, Op. C. V. II, pag. 161.

(4) La Philosophie de Bacon, Cfr. Revue philosophique, Anno 1891.

(5) Cfr. Revue phil: 1889, V. 28. Nichol, Francis Bacon, London, 1888-89. «Il (Nichol) montre que la *forme* de Bacon n' est ni l' idée de Platon, création d'une analyse mentale et métaphysique à la fois, ni la *forme d'Aristote*, résultat d'une analyse mentale encore, mais plutôt logique, ni le résidu sans cesse cherché, jamais trouvé, par les alchimistes dans leurs analyses physiques, mais je ne sais quel produit merveilleux d' une analyse logiqne et physique tout ensemble.» pag. 188, 189.

(6) Op. C.

significati della parola *forme*: dapprima essa è la differenza vera per cui si fa la *definizione*, poi è l'essenza, cioè la cosa stessa, *ipsissima res*, infine è anche chiamata una legge, e propriamente *lex actus puri*, ossia un rapporto meccanico o matematico. In modo che la metafisica secondo Bacone, sarebbe una fisica teorica, suscettibile di dimostrazione, e quindi matematica.

Ma che cosa sono gli atti puri? Essi rappresentano l'azione divina nel mondo: giacchè Bacone ammette con Aristotele che vi è una serie di atti sospesi ad un atto unico ed eterno, che Dio compie ad ogni istante (1). Così entriamo nel mondo delle cause finali, giammai negato da Bacone, e passiamo dalla forma all'atto, da un mondo in un altro. Se non che tra questi due mondi v'è uno stretto legame.

Giacchè Dio ha ha per regola di non agire nel mondo che secondo certe leggi, che sono appunto le condizioni meccaniche o le *formes* (2). La forma è dunque l'equivalente della cosa: e non bisogna riversare l'ordine, come hanno fatto gli Scolastici ed Aristotele, andando dall'atto alla forma, perchè così non si hanno risultati pratici, le cause finali essendo *des vierges stériles*. Per seguire l'ordine, bisogna andare dalla forma all'atto, ossia bisogna studiare la natura con metodo sperimentale.

Bacone, che come filosofo pose il germe d'uno sviluppo scientifico che si rannoda a lui (3), non ha un complesso sistema circa il diritto e lo Stato, ma delle idee profonde e geniali, ispirategli dall'osservazione delle condizioni nazionali. Il suo concetto in morale è utilitario. « Donc s'agit-il (4) d'expliquer la naissance de la passion, je dis que *l'origine de toute passion*, même de la plus nuisible, est le *bien apparent;* car de même que l'image du *bien réel* est mère de la *vertu*, de même aussi l'image du *bien apparent* est mère de la passion. »

E altrove dice (5): « Or, la *volonté* est *conduite* par la *droite raison*, et *séduite* par le *bien apparent*. Les aiguillons de la volonté sont les affections, et ses ministres sont les organes et les mouvements volontaires ». E non solo paragona le tendenze mo-

---

(1) Cfr. Brochard, Op. C.
(2) De Aug. I. p. 436, Cfr. Brochard.
(3) Cfr. Stahl. Op. C. pag. 89.
(4) Cfr Oeuvres de F. Bacon, trad. par Aut. Lasalle. Dijon. An. 8 de la Rep. Franc. Tome I. De la diguité et de l'accroissement des sciences, pag. 393.
(5) Op. C. Tome III, Livre VII, pag. 133,

rali alle tendenze fisiche (1) quanto, benchè non abbia della legge naturale un concetto interamente moderno, pure ad essa riadduce la virtù, il vizio, la giustizia e l' ingiustizia. « Nèanmoins (2) ce qu' on dit... que de la seule lumière, de la *seule loi naturelle*, les hommes tirent quelque notion de la *vertu* et du *vice*, de la *justice* et de l' *injustice*, du *bien* et du *mal* est parfaitement vrai. »

Il diritto ha per scopo l' *utilità* pubblica e privata: e il diritto pubblico non deve custodire soltanto il diritto privato, ma anche la religione, l' onestà pubblica, la forza militare, ecc. (3).

La legge deve essere equa: e in una società civile o è la legge o è la forza che comanda (4). Gli uomini si sono riuniti per garentirsi dalle ingiustizie mediante le leggi: tale è il vero fondamento del diritto privato (5). Ma il diritto privato sussiste all' ombra del diritto pubblico, perchè è la legge che garentisce il cittadino, e il magistrato che garentisce la legge (6). E però il diritto pubblico non è una semplice addizione al diritto privato, ma si estende a tutto ciò che concerne il benessere del cittadino (7).

Lo scopo delle leggi è di ottenere che i cittadini vivano felici (8), e alcune leggi lo ottengono, altre no (9). Gli altri aforismi si riferiscono alla teoria circa le fonti del diritto, e specialmente circa il significato e valore del diritto consuetudinario e dell' uso forense: teoria tornata in pregio per opera di Savigny.

Cartesio — Mentre Bacone in Inghilterra poneva le basi dell' Empirismo, Cartesio in Francia fondava con un sistema originale il Razionalismo. Ma non è poi a dire che nulla debba ai sistemi precedenti; giacchè il Brochard (10), completando una lacuna del Bouillier (11) e del Millet, che specialmente si sono occupati di Cartesio, ha dimostrato che egli s' è ispirato direttamente nella sua Metafisica e nella sua Morale allo Stoicismo.

Ad ogni modo i principi metafisici di Cartesio lo allontanano

---

(1) Ivi, pag. 145.
(2) Ivi, pag. 477.
(3) Cfr. Tome III, Lib. VIII, Ch. III, e Aphorismes, pag. 368 e 404.
(4) Aphorisme 1.
(5) Aphorisme 2.
(6) Aphorisme 3.
(7) Aphorisme 4.
(8) Aphorisme 5.
(9) Aphorisme 6.
(10) Descartes stoïcien, nella Revue philos: del 1880. Vol. 9.
(11) Francisque Bouiller, Histoire de la philosophie Cartésienne.

dalla via di Bacone, e gli ispirano un gran disdegno per le conoscenze che riposano sull' esperienza (1).

Nelle sue *Meditazioni*, come nel suo *Discorso sul metodo* (2), il punto di partenza è il dubbio circa le concezioni derivanti dall' esperienza sensibile. « Cernis equidem (3) de omnibus rebus, quarum *cognitio non nisi usu sensuum* ad te pervenit, cum *ratione te dubitare posse.* » Epperò la sola coscienza o conoscenza del proprio essere può sottrarsi al dubbio. « Je *doute*, donc je *pense*, donc je *suis*. C'est là la pierre angulaire de son système, c' est elle qui va nous aider à sortir de tous nos doutes (4). »

Questo principio ci dà anzitutto la conoscenza d' una esistenza reale, giacchè nessuna esistenza ci è più nota di quella della nostra anima; e però l' esistenza dell' anima è più sicura che quella dei corpi. « Priore sensu dici potest hoc esse principium, *impossibile est idem simul esse et non esse.* Altero sensu primum principium est, *qvod anima nostra existit, quia nihil est, cuius exstentia sit nobis notior.* » Da questo passo di Cartesio già può desumersi che egli prende il pensiero, ch' è il suo punto di partenza, in un senso largo, per la coscienza in generale. « *Cogitationis nomine* intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis *coscientia* est. »

Ma dunque se il punto di partenza è il pensiero, la coscienza è chiaro che tutte le conoscenze debbono dedursi da esso, e che il mondo esteriore, ammesso che nessun uomo di buon senso può dubitare che esiste, « n' est pourtant certain que d' une *certitude déduite*, moins directe que la connaissance de l'esprit, qui éclate pour nons dans la lumiére de l' intuition immédiate (5). » Ora, se colle nostre idee debbono costruirsi le conoscenze scientifiche, qual' è il criterio della verità delle nostre idee? Le idee, egli dice, sono vere quando sono chiare e distinte (6). Iddio, l' infinito *par la lumière de la nature* ha impresso le idee, chiare e

---

(1) Cfr. H. Ritter, Histoire de la philosophie moderne. Trad. par Lacour. Tome I. Paris MDCCCLXI.

(2) Descartes, Opera philosophica. Amsterdam 1892.

(3) Inquis. verit. cit. da Ritter, Op. C. pag. 26.

(4) Ritter, Op. C.

(5) Ritter, Op. C. pag. 32.

(6) Nel *Discorso sul Metodo* è detto: « Claram percetionem voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est; distinctam autem illam, quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud quam quod clarum est, in se contineat. »

distinte, nella nostra mente. Epperò vi sono idee innate, idee fittizie e avventizie (1). « L'idée de Dieu nous est innée comme l'idée du moi. » Anche nelle rappresentazioni degli oggetti esterni vi sono alcuni modi nostri, come i colori, gli odori, i suoni, i sapori. L'essenza propria della natura esterna è l'estensione, Dio è il principio del pensiero e della estensione. L'unità però del corpo e dello spirito è dimostrata dalle passioni, da cui mira a liberarci l'Etica con la conoscenza chiara e distinta di esse.

Epperò chiama l'anima quasi *divinae particula aurae* (2) e ci ricorda, che noi non siamo isolati nel mondo, ed i rapporti tra l'uno e l'altro, ed i nostri rapporti con l'universo, e « che bisogna sempre preferire gli interessi del tutto, di cui s'è parte a quelli della propria persona in particolare (3). » Quindi non si deve preferire il piacere corporale alla gioia spirituale, ma « la virtù sola merita d'essere lodata, e tutti gli altri beni meritano soltanto d'essere stimati, e non d'essere onorati o lodati, se non in quanto si suppone ch'essi sono stati dati da Dio per il buon uso del libero arbitrio (4). » Giacchè nel mentre il libero arbitrio « ci rende in qualche modo simile a Dio, e sembra esentarci dall'essergli soggetto (5) », pure la felicità dipende dal buon uso della ragione (6); e per ben giudicare è necessaria la conoscenza della verità e « l'abitudine per cui uno si ricorda e s'arrende a questa conoscenza (7). » Ma non tutto dipende da noi, e Descartes distingue « le cose che dipendono da noi, come la virtù e la saggezza, da quelle che non dipendono affatto, come gli onori, le ricchezze e la salute (8). » E poichè quasi tutte le cose del mondo sono tali che si possono guardare da un lato che le fa parere buone, e da un altro che le fa difettose (9), bisogna guardarle dal lato che ci portano vantaggio, purchè ciò sia senza nostro inganno.

Le passioni quindi non sono in sè stesse cattive e « usum omnium passionum in eo solo consistere quod disponant animam

(1) Cfr. Miraglia, Op. C. pag. 19.
(2) Epist. XXII.
(3) Ivi.
(4) Epist. I.
(5) Ivi.
(6) Epist. II.
(7) Epist. V.
(8) Epist. II.
(9) Epist. VI.

ad res eas expetendas, quas natura nobis dictat esse *utiles*, et persistendum in ea voluntate (1). »

L'utilità adunque è alla base dell' Etica: e deve essere determinata e fissata dall' *esperienza individuale*, perchè le sensazioni sono essenzialmente individuali, e nell'esperienza prevale il soggetto come senso. Similmente nel *pensiero astratto*, *individuale* è da cercarsi la fonte dell' onesto, del giusto e la misura della legittimità delle istituzioni. Così l' individuo, o come pensiero o come esperienza individuale, è la base della Filosofia Cartesiana, e di tutta la Filosofia moderna in genere: sì come nella vita sociale l'individuo è alla base d'ogni svolgimento.

Contemporaneo di Cartesio è Gassendi, che fonda un altro sistema soggettivo, il sensualismo. L'unica fonte delle nostre idee è il senso; la certezza dell' essere nostro non nasce unicamente dal pensare, ma può aversi dai fatti sensibili. E però non si ha nozione della sostanza.

Dopo Loke, che in Inghilterra completa il sistema del sensualismo, tal dottrina regna in Francia con Condillac, Helvètius, Diderot, Saint-Lambert e loro discepòli. Il fastigio del materialismo nel secolo XVIII è indicato dalle tre notissime opere: l'*Homme-macchine* di Lamettrie (1748), il *Sistème de la Nature ou des lois du monde physique et moral* di D' Holbach (1770) e i *Rapports du physique et du moral* di Cabanis (1800). « Gli uomini », scriveva il Lamettrie, « sono formati con la stessa materia degli animali (2). »

Ma accanto al materialismo, in questo secolo in Francia si mette il principio del potere assoluto. Richelieu e Retz sono uomini di Stato che scrivono per esperienza di politica, ma non indagano i principî sui quali riposano la società e lo Stato.

Descartes è un conservatore. In teoria vorrebbe « aggiustare la società secondo detta la ragione »; ma nella pratica « bisogna obbedire alle leggi del proprio paese » e riportarsi « alle opinioni più moderate e più lontane dagli estremi. » Così la ragione deve sottostare all'uso, all'abitudine (3). Pascal, più ardito di Descartes, considera l'autorità come una usurpazione consacrata dal tempo. La forza è la sola base della società. « Non potendosi

(1) Epist. III.
(2) Cfr. Morselli, Op. C.
(3) Janet. Op. C.

fortificare la giustizia, si deve giustificare la forza, affinchè il giusto e il forte siano fusi insieme, e si ottenga la pace, ch'è il supremo bene (1). » E non solo l'autorità viene dalla forza, ma anche la proprietà. « Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants; c' est là ma place au soleil: voilà le commencement de l'injustice et de l'usurpation parmi les hommes. » Donde ne ricavava: « Sans doute l'égalité des biens est juste (2). » Ma la causa del potere assoluto è sostenuta in Francia da Bossuet. E mentre Hobbes attribuisce l'origine della società al timore e all'interesse soltanto, Bossuet v'aggiunge un terzo principio, quello della fraternità universale, secondo queste parole di S. Matteo: « Voi siete tutti fratelli ». Il governo (3) non è solo stabilito per assicurare l' interesse degli individui, ma per mantenere la unione, la concordia e l'amicizia tra gli uomini.

Il libro del Bossuet è la vera apologia del despotismo, pur dando saggi consigli ai sovrani, e ricordando i loro doveri con un fiero linguaggio. I sudditi non hanno diritti, e neanche quello della proprietà, che non sia una concessione dell' autorità. I re sono cose sacre, e solo Dio può punirli se abusino della greggia d'uomini affidata a loro da Dio. Nei rapporti naturali delle cose, e nell'ordine essenziale del creato è la ragione della dipendenza degli uomini dal Principe: neanche nel patto e nel primitivo consenso. L'origine della servitù è da cercarsi nella guerra, dove il vincitore può custodire il vinto e conservargli la vita *(servus* da *servare)*. Questo non è un patto: è un dono. Contrappeso della potenza assoluta è la pietà, il timore di Dio. Epperò il suddito che disobbedisce commette un delitto di lesa maestà divina ed umana.

Tale teoria della servitù santificata nasceva sotto il regno di Luigi XIV, ch' è l' apogeo della monarchia assoluta. Le ultime resistenze erano svanite colla Fronda: quanto rimaneva di feudalismo era stato distrutto: il Parlamento taceva: lo scisma e l'eresia erano stati sterminati: il principe proteggeva la religione, le scienze, le lettere: a lui appartenevano la coscienza, il pensiero, la vita, i beni dei sudditi.

---

(1) Pensées art. IV. 7.
(2) Ivi, art. VI. 7.
(3) Cfr. Politique tirée de l' Écriture sainte ; e Janet, Op. cit. In detta opera sono molto ben notate le differenze tra il Bossuet e l' Hobbes.

Fenelon, pur domandando dei temperamenti alla monarchia assoluta, non rinunzia al principio del diritto divino. Vauban, deplorando la miseria pubblica, domandava una riforma radicale del sistema delle imposte, con una imposta unica, consistente nel decimo dell'entrata di ciascuno. L'abate di Saint-Pierre e il marchese d'Argenson segnalano in questa epoca uno spirito di liberalismo, che non va fino al pensiero d'un cambiamento nella forma di governo, ma si contenta di riforme e migliorie. Essi ci conducono da Fenelon a Montesquieu.

Dal sistema di Cartesio, che pone le basi del moderno pensiero, al sistema del Diritto Naturale o del contratto sociale, fondato sulla ragione e sull'esperienza dell'individuo, non c'è che un passo. Partire dalla ragione individuale nelle sfere diverse della filosofia appariva come il solo modo di procedere con metodo filosofico: e questa maniera di filosofare ci apparisce senza coscienza di scelta e senza intenzione, come osserva lo Stahl (1), tanto, mi pare, doveva essere logicamente necessario porre l'individuo come centro della vita del pensiero, una volta che lo si metteva come centro della vita sociale.

Grozio — Ugo Grozio di questo metodo *a priori* diede la prima espressione, iniziando il sistema del *Diritto Naturale* col suo trattato *De iure belli et pacis;* pure, a confessione dello stesso Grozio, Alberico Gentile fu un suo precursore, e tale potrebbe dirsi anche il Bruno (2). È strana la contrarietà dei giudizi sull'opera di Grozio. Per il Raumer (3) ed il Faubert « Grotius n'était qu'un savant et un esprit assez médiocre »; mentre per altri come per il Bluntschli (4) egli avrebbe a dirittura compiuta la separazione della giurisprudenza dalla teotogia; ed il Vico non si perita chiamarlo il « giureconsulto del genere umano ». Certo che in questo periodo, in cui il Filmer nella *Patriarchia*, il Mackenzie, nonchè gli Olandesi Graswinkel ed Horn celebrano la teoria assolutistica, ed i teologi e i giureconsulti si rifugiano nelle teorie della potestà del papa contro i re, e della legge romana come ragione scritta, fu un tentativo grandioso procla-

(1) Stahl, Op. C., Cfr. pure lo Schiattarella; La missione dello Stato nella storia, Biblioteca di Scienze Pol: V. VII, pag. 437.
(2) Cfr. Miraglia, Op. C. pag. 22.
(3) Cfr. Van Krieken. Op. C. pag. 1375.
(4) Storia del diritto pubblico, pag, 65.

mare indipendente il diritto dalla morale religiosa e dai dogmi trascendenti, nonchè tirannide, che sopprimeva la verità, l'autorità di Aristotele (1).

La sua teoria circa il Diritto Naturale si può colle sue parole così compendiare: « Jus naturale est dictamen rectae rationis indicans actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali, inesse moralem turpitudinem, aut necessitatem moralem..... (2) » Il Miraglia così traduce: «.... Il Diritto Naturale è un insieme dei principi della retta ragione, secondo i quali discerniamo la disonestà o l'onestà dell'azione, mercè la discordanza o convenienza, che l'azione medesima presenta con la natura ragionevole e sociale. »

La base del dritto naturale è la stessa natura umana. « Naturalis iuris mater et ipsa humana natura, quae nos, etiamsi re nulla indigeremus, ad societatem mutuam appetendam ferret (3). » Ma oltre la natura umana, l'*utilità* è un forte appoggio del diritto naturale, ed ha dato origine al dritto positivo.

Infatti soggiunge « naturali iuri *utilitas* accedit », e inoltre « *iuri civili occasionem dedit utilitas;* nam consociatio aut subiectio *utilitatis alicuius causa* coepit institui. » Il dritto naturale è immutabile ed esisterebbe anche senza Dio: giacchè se è il dettato della retta ragione, « ciò che da questa natura razionale deriva, non solo si deve ritenere siccome giusto e imperativo, ma siccome un comando di necessità e che non si può mutare sia per luogo sia per tempo che per convenienza di istituzioni. » Ma questa natura razionale si riferisce per Grozio all'*individuo*; epperò nei *giudizî razionali innati* bisogna trovare tutta la materia del diritto, che si risolve nel *suum cuique tribuere*, ossia nel riconoscimento della *proprietà individuale* (*alieni abstinentia*), nel mantenimento dei *patti* (*promissorum implendorum obligatio*), nella riparazione del *danno* (*damni culpa dati reparatio*) e nella *pena* nel caso di trasgressione (*et poenae inter homines meritum*). Il dritto naturale risiederebbe adunque nel far rispettare il tuo e il mio; e attuare tale legge naturale deve essere la missione dello Stato, sorto dalla primitiva condizione d'isolamento individuale o *stato di natura*, per l'innato istinto di so-

---

(1) De iure belli ac pacis, Prolegomena, § 11, 42.
(2) Op. C. lib. I, cap. I § 10.
(3) Op. C. Proleg. § 15.

ciabilità, e per l'utilità degli individui, mediante *contratto*. Lo Stato *est idem populus*, nel quale si colloca però anche la sovranità: ma vi sono anche stati patrimoniali (1).

Il Diritto Internazionale regola la vita di tutte le nazioni, e la libertà commerciale è la conseguenza della sociabilità degli Stati (2).

Hobbes—Con Grozio dunque vien posta chiaramente la dottrina del diritto naturale e dell'utilitarismo e del contratto sociale: dottrina ch'è una conseguenza dell'individualismo dell'Epoca moderna, come abbiamo detto innanzi. Ma questo individualismo s'origina negli Stati dispotici, e però non manca chi, pur serbandosi fedele alla teoria del diritto naturale, costruisce la più audace teoria del dispotismo. Questi è Hobbes, che affrettò la pubblicazione del suo terzo trattato, *De Cive* (1646), prima degli altri due *De corpore* e *De homine*, perchè, come egli dice, « accidit.., patriam meam, ante annos aliquot quam bellum civile exardesceret, quaestionibus de iure imperii, et debita civium obedientia, belli propinqui praecursoribus, fervescere (3). » Giacchè Hobbes indicò la reazione della nobiltà e del clero contro la prima rivoluzione Inglese, calvinista e democratica. In Inghilterra la Riforma aveva avuti due effetti: la liberazione del clero e della nobiltà dalla Chiesa di Roma, e l'emancipazione politica e religiosa della borghesia. La fede della borghesia era il calvinismo, che contro l'assolutismo faceva d'ogni comunità di fedeli una repubblica, governata da sè stessa, in cui ognuno poteva profetizzare e parlare d'ogni cosa. I Puritani furono lungamente perseguitati, ma il Puritanismo trionfò, sebbene brevemente, con Cromwel. Hobbes è il filosofo della dignità reale o dell'assolutismo: Locke è il filosofo della rivoluzione liberale del 1688; e se la rivoluzione Puritana portò al patibolo uno degli Stuardi, quella del 1688 assicurò le libertà Inglesi. Hobbes nella speculazione si rannoda a Bacone, ammettendo solo la materia ed il moto. Dal moto deriva il sentire, cui riducesi il pensare: la vita dello spirito deve spiegarsi con la legge esterna dell'associazione (4).

---

(1) Secondo dimostra il Prof. Orlando, nell'op. c., il Grozio ha pur gettate le basi giuridiche d'una *teoria costituzionale*, ammettendo come regola l'obbedienza politica, ma non negando, come eccezione, in sette casi enumerati il diritto di resistenza.

(2) Cfr. Fiore, Diritto Internazionale Pubblico, Torino. Vol. I, Lib. I.

(3) Hobbes, Elementa philosophica, de Cive. Praefatio.

(4) Cfr. il Miraglia, Op. c., pag. 25; e il Lange, Op. c. Tome I, P. III, Chap. II, pag. 247; e il Carle, Op. c., pag. 307 e seg.

Il Fichte dice di Hobbes che come nella filosofia teoretica ei cercò di ricondurre tutti i fenomeni ai corpi ed ai rapporti quantitativi fra essi, ed a forze motrici calcolabili matematicamente, così anche in politica e in morale ei volle, di fronte alle finzioni strane ed alle qualità occulte dei suoi tempi, prestar fede soltanto alle cause e agli effetti chiaramente comprensibili (1).

Infatti egli dice che non per mutua benevolenza o per istintiva natura socievole gli uomini si siano riuniti in società, ma sibbene per mutuo timore. « Statuendum igitur est, originem magnarum et diuturnarum societatum non a *mutua* hominum *benevolentia*, sed a *mutuo metu* extitisse (2). » Nello stato anteriore alla società, la guerra doveva essere continua, e di tutti contro tutti. «.... *status* hominum *naturalis*, antequam in societatem coiretur, *bellum fuerit;* neque hoc simpliciter, sed *bellum omnium in omnibus* (3). » Ma per l' istinto della *propria* conservazione (4) e per la *propria utilità*, si costituì la *società* con un contratto; con il quale gl' individui *mutuo metu* rinunziarono in certo modo alla propria volontà, affidando ogni diritto e potestà ad una persona. Così l' imperio è per sua natura e per volontà degli individui assoluto: ed è esso arbitro di definire ciò ch' è giusto o ingiusto, ciò ch' è onesto o disonesto (5), ossia la legge sociale, da esso emanata. I sudditi, riconoscendo ogni loro proprietà (6) da questo potere sovrano, e godendo solo della *libertà fisica* si avranno in ricompensa la difesa, la sicurezza e la conservazione.

Della teoria del Grozio adunque, l' Hobbes sviluppò anzitutto il lato della necessità che sentono gli uomini di riunirsi, e della *propria utilità*, come fondamento del diritto naturale: e come Grozio, considerò la natura umana nella sua forma individuale.

La ragione però non ha nulla di comune colla morale; le idee razionali non sono morali, giacchè la legge morale è pari alla legge di natura; bene è ciò che giova, male ciò che nuoce, buono

---

(1) Le teorie filosofiche del diritto, dello Stato, della morale. p. 214, 215, cit. Van Krieken, Op. c., pag. 1377.

(2) De Cive, I, 2.

(3) De Cive, I, 12.

(4) Op. c., I, 7: « Itaque iuris naturalis fundamentum primum est, ut quisque *vitam et membra sua, quantum potest, tueatur.* »

(5) De Cive, da Cap. V a Cap. XIV.

(6) Op. c., XII. 7: « Civibus singulis esse rerum suarum proprietatem sive dominium absolutum, seditiosa est opinio. »

ciò che desta piacere, male ciò che desta dolore. « Sciendum igitur est, *bonum* et *malum* nomina esse imposita ad significandum *appetitum* vel *aversionem* eorum, a quibus sic nominantur (1). »

Se l'assurdo assolutismo di Hobbes, che, nonostante l'idea del contratto, si trovò istintivamente ad ammettere e proclamare per la *logica sociale* dei tempi suoi, fu come reazione alla rivoluzione calvinista e democratica; la seconda del 1688, ch'è la gloriosa rivoluzione, decisiva per la Borghesia, e in cui i piccoli proprietari ed i coltivatori (le *teste rotonde*) stanno di fronte al clero ed alla corona (i *cavalieri*), produsse Locke, che lottò per la libertà politica e religiosa, contro la dottrina di dritto privato di Filmer, contro la teocrazia di Bossuet, e in genere contro l'ottimismo autocratico del tempo. Locke, ben dice il Laboulaye, pensa e scrive come i filosofi francesi della seconda metà del secolo decimottavo; ed occorre certo qualche sforzo per persuadersi che l'autore del *Trattato del governo civile* è contemporaneo di Bossuet, quando le dottrine sociali si vogliono considerare come una *prolis sine matre creata.*

Locke adunque combatte il Filmer, che insieme ad Hobbes sosteneva gli Stuarts: mentre Locke dal punto di vista d'una monarchia temperata, ed il Milton, l'Harrington ed il Sidney dal punto di vista repubblicano sostenevano la rivoluzione contro gli Stuarts.

Il Filmer è l'autore del *Patriarca,* pubblicato nel 1680 (2); in cui svolge la dottrina che il potere politico abbia origine in Adamo, cioè nel primo uomo. Il potere in conseguenza s'è trasmesso ereditariamente tra i re della terra, che debbono essere considerati come i successori di Adamo e di Noè. Così alla teoria del diritto divino, per sostenere il potere assoluto, si sostituisce quella del diritto dell'eredità.

Milton invece è un repubblicano, e un repubblicano cristiano. « Quale forma di governo » egli dice, « s'avvicina più ai precetti di Cristo che una libera repubblica? I governanti sono i continui servitori del popolo... Un re al contrario vuol essere adorato come un semi-dio. » Sostiene inoltre la libertà religiosa, volendo la Chiesa separata dallo Stato; e la libertà di stampa, dichiarando

(1) De Cive, I, 31.
(2) Cfr. Janet Paul, Op. c.

che « colui che uccide un uomo, uccide un essere ragionevole: ma colui che distrugge un buon libro, annienta la ragione stessa e la vera imagine della divinità (1). »

L' *Oceana* di Harrington è una lieta utopia dei suoi tempi, fondata sul principio dell' eguaglianza dei partiti. Ma nei suoi *Aphorismes politiques* vi sono due idee degne d'interesse. La prima è che il potere politico segue la proprietà; in maniera che dove la metà delle terre o dei beni in generale è nelle mani d'un solo, o di pochi lo Stato deve essere *monarchico:* tra le mani di più, *aristocratico:* nelle mani di tutti, *democratico.* L' altra idea è che la libertà è impossibile senza due assemblee. « Una assemblea di popolo senza Senato non può essere saggia. Un Senato senza assemblea di popolo è suscettibile d' interessi particolari, e non sarà onesto. Il Senato e l'assemblea del popolo, una volta costituiti in tutte le regole, il resto della repubblica si costituirà da sè stesso. »

I *discorsi sul governo* di Sidney, pubblicati nel 1698, ma scritti prima, sono una risposta al Patriarca di Filmer: ed in essi trionfa indubbiamente dell' ipotesi del patriarcato.

Locke — Ma il vero filosofo del liberalismo Inglese di questa epoca è John Locke. Niun altro filosofo, come dice Janet, ha più grande influenza nel XVIII secolo di lui. Infatti in Metafisica, il suo *Essai sur l'entendement humain* ha ispirato tutta la filosofia empirica e sensualista del secolo. In religione il suo trattato, *Le Christianisme rainossable*, è stato l' evangelo di tutti i liberi pensatori del tempo. In Pedagogia, il suo libro, *De l' éducation,* è l' originale dell' *Emilio.* In Politica, il suo saggio *Du gouvernement civil* è servito molto a Montesquieu e a Rousseau. Anzi l' Hallam (2), attribuendo tutto il dinamismo sociale alle idee, dice, che questo trattato di Locke fu fecondo di grandi rivoluzioni, aprendosi una larga via in Europa ed in America, e preparando il terreno alle nuove teorie sulla società politica, forse poteva anche produrne più grandi. La vera rivoluzione ch' egli portò fu nel campo delle idee, e contro il razionalismo di Cartesio: per combattere il quale doveva rifare la teoria della conoscenza, ossia delle idee. Che intende Locke per idea? « Le

---

(1) Cfr. Milton, Areopagetica.

(2) Hallam Enrico, Storia costituzionale d' Inghilterra, trad. da V. Reggio. Torino.

mot idée ne sert qu'à désigner toute chose quelconque qui est l'objet de l'entendement, quand on pense. Je m'en suis servi pour exprimer tout ce qu'on entend par imagination, notion, concept (1). »

La prima ricerca di Locke « sera donc d'examiner comment les idées entrent dans l'esprit. » Così egli combatte l'innatismo di Cartesio (2) con potenti osservazioni (3), e stabilisce che le nostre idee nascono dalla sensazione e dalla riflessione. « D'où l'esprit tient-il tous les matériaux de ses connaissances? A cela je réponds par un seul mot, de l'expérience. L'observation appliquée soit aux *objets extérieurs sensibles* soit *aux opérations internes de notre esprit*, que nous *percevons* et sur lesquelles nous *réfléchissons*, voilà ce qui fournit à notre entendement tous les matériaux de les pensées (4) ». Adunque il senso e la riflessione sono le sorgenti delle nostre idee, e il senso si deve considerare come il fondamento della riflessione. « La percetion est la première opération de toutes nos facultes intellectuelles, et l'ouverture par où toute connaissance entre dans notre esprit (5). » E altrove (6): « La première faculté de l'esprit humain, c'est d'être propre à recevoir les impressions que font sur lui ou bien les objets extérieurs par le moyen des sens, ou bien ses propres opérations, quand il y applique sa réflexion. »

La riflessione elaborando i dati della sensazione, li unisce, li separa, astrae, generalizza. Epperò « l'esprit de l'homme use d'une sorte de liberté dans la formation de ces idées complexes ». L'idea di sostanza noi non l'abbiamo nè per il senso nè per la riflessione: ma non potendo negare che una tale idea si trovi davvero nel nostro spirito, egli sostiene che al luogo d'una idea

(1) Cfr. Oeuvres de J. Locke. Londres, 1722. 3 vol. Réponse à l'évêque de Worcester.

(2) Cfr. il Ritter, Op. C. V. 2 pag. 87 e seg.

(3) Tra le altre sono da notarsi queste nel suo *Essai sur l'ent. hum.* « Si elles sont *innées*, elles ont nécessairement l'*assentiment universel*. Car il m'est aussi difficile de comprendre qu'une vérité pût être innée sans emporter cet assentiment, que de concevoir qu'un homme connaisse une vérité et l'ignore en même temps. » « . . . . . il ést évident que tous les enfants et tous les idiots n'en ont pas la moindre notion ou idée; et cela seul suffit pour détruire ce *consentement universel*, qui devrait nécessairement accompagner *toute vérité innée*. »

(4) Essai sur l'ent. hum. II, 1, 2.

(5) Ivi, II, 2, 2.

(6) Ivi, II, 1, 24.

chiara della sostanza, noi abbiamo solamente la rappresentazione oscura d'un *substratum*, che ci è pienamente inconosciuto, e che serve di fondamento comune ai diversi modi de l'essere. «... l'idée de substance, laquelle nous n'avons et ne pouvons avoir ni par la sensation, ni par la réflexion... Nous n'avons absolument aucune idée claire de cette nature, et par le mot de *substance* nous ne désignons rien autre chose qu'un je ne sais quoi, que nous supposons gratuitement, c'est-à-dire une chose dont nous n'avons point d'idée particulière, distincte, positive, et que nous admettons comme *le substratum* ou le *support des idées que nous connaisson* (1). »

La nozione del corpo e quella dello spirito ci son fornite dall'esperienza; ma esse mancano ugualmente di chiarezza. « Nous avons une notion aussi peu claire de la substance de l'esprit que du corps. Il est donc évident que l'idée de substance corporelle dans la matière est aussi loin de notre intelligence que celle de substance spirituelle ou d'esprit (2). » L'io è colto nel suo modo del pensiero: e la sua entità è riposta nella continuità delle rappresentazioni.

La teoria morale di Locke è pure sensualista. Quello che eccita i nostri desideri non è altra cosa che la felicità, che consiste nel piacere corporale e nel piacere spirituale. Quello che noi chiamiamo bene non è se non il nostro piacere: quello che noi chiamiamo male è il nostro dolore. I moventi della nostra volontà consistono nell'inquietezza, che ci cagiona l'assenza d'una cosa. Epperò, mentre pretende insegnare il rispetto della virtù, non può che raccomandarla come il calcolo più vantaggioso che da noi si potesse fare (3). Ponendo per fondamento dell'azione non la cognizione, ma l'interno disagio, che consiste in un sentimento, vuol dire, che l'Etica non ha più per base la *ragione*, ma il *sentimento*. Similmente l'ipotesi del contratto sociale trova in Locke una nuova giustificazione (4). Giacchè mentre l'Hobbes sviluppò principalmente il lato della suprema necessità, che spinge

(1) Ivi, I, 4, 18.
(2) Ivi, II, 23, 4.
(3) Le Christianisme raisonnable. « Nous sommes intéressés à la vertu, elle est visiblement l'acquisition qui enrichit le plus, et de beaucoup, le méilleur calcul. C'est sur ce fondement, et sur lui seul que la moralité peut être inébranlable et défier toute attaque. »
(4) Cfr. Du gouvernement civil.

gli uomini a riunirsi in uno Stato, il Locke mise piuttosto in vista il lato contrattuale. La società civile ha un fondamento naturale ed è un contratto col quale ogni uomo abbandona una parte della sua indipendenza naturale, per godere come cittadino la libertà che esso conserva.

Lo stato anteriore al sociale non è di violenza e di brutalità e di guerra di tutti contro tutti, ma d'eguaglianza e di benessere: perchè la legge di natura e della ragione conduce gli uomini a considerarsi come creature di Dio e a proteggersi reciprocamente. Epperò nessuna fatale necessità spinge gli uomini, nel costituire lo stato, a spogliarsi di ogni diritto naturale.

Il Sovrano è riconosciuto dall'accordo libero e spontaneo: esso quindi deve rispettare le leggi, che sono condizioni dell'autorità di lui e deve sottostarvi. La vita, la libertà, i beni non sono cose concesse dall'autorità, ma diritti naturali, cui non si può rinunziare. La libertà è il diritto di far uso dei propri diritti naturali sotto la garenzia delle leggi: il diritto naturale è dunque il fondamento del diritto politico. Se il Sovrano viola questi diritti, viola anche il contratto da cui trae il suo potere: e allora i sudditi sono sciolti dall'obbedienza, l'insurrezione è l'*ultima ratio*. Il Locke, come dice il Prof. Orlando, venne pel primo così al paragone tra la resistenza individuale e la collettiva, e distingue la resistenza legale dalla rivoluzionaria, e rileva profondamente che « il popolo è naturalmente più disposto a sopportare che a resistere, e che perciò quando i limiti dell'obbedienza infrange, ciò avviene generalmente perchè le soverchierie e gli abusi dei governanti ve lo spingono. »

La dottrina costituzionale trova in Locke il suo primo fondatore, giacchè egli distingue nello Stato tre poteri: il legislativo, l'esecutivo, il federativo. Il primo emana dal popolo (1), che lo delega ad una assemblea, la quale lo perde non appena disciolta. Ma per dare una forza costante alle leggi, è necessario un potere sempre efficace, e questo è l'esecutivo, che contiene il giudiziario. A tal potere s'aggiunge il federativo, che regola le relazioni esterne dello stato: e questo è un potere naturale, perchè risponde al diritto già esistente nello stato di natura.

(1) Du governement civil. II, 149. « Le peuple conserve toujours un pouvoir suprême de changer ou de renvoyer l'autorité législative. » Ivi. II, 240. « Le peuple doit rester juge. »

I due poteri, l'esecutivo e il federativo, quantunque differenti nella loro essenza, debbono risiedere nella stessa mano. Così Locke raccomanda e sostiene la monarchia temperata, in cui il potere esecutivo ed il federativo appartengono al re, che partecipa necessariamente al potere legislativo, perchè l'esecuzione della legge influisce sulla medesima.

La proprietà prima di Locke non s'era fondata sovra altri principî che l'occupazione e la legge: il nuovo principio per Locke, su cui basa la proprietà, è quello del *lavoro*. « Il lavoro del proprio corpo e l'opera delle proprie mani, noi lo possiamo dire, sono un bene proprio. Tutto ciò che alcuno ha ottenuto dallo Stato di natura colla sua fatiga e colla sua industria, appartiene a lui solo. » Anzi Locke vede nella stessa occupazione un frutto del lavoro; ed egli, prima di Adamo Smith, ha messo innanzi la dottrina economica che il principio del *valore* è nel *lavoro*. Ed ha imposto due condizioni al diritto di proprietà. Anzitutto che non si lascino perire le cose nelle proprie mani; e poi che, appropriandosi alcuni di alcune cose, se ne lasci ancora abbastanza per gli altri.

Nelle *Lettere sulla tolleranza*, pubblicate nel 1689, v'è tutto quello che la Filosofia Francesce del XVIII.° secolo ha scritto su questo soggetto, ponendo in esse questo principio che « ogni potere del governo civile non riguarda che gli interessi civili, le cose del mondo, e nulla ha da fare col mondo di là da venire. » La Chiesa però deve esser separata dallo Stato, e la famiglia dallo Stato.

Conforme dunque al genio Inglese, e quale i tempi potevano produrre, il sistema di Locke non vaga nelle nuvole, o affronta alte quistioni insolubili. « Notre affaire » dice lo stesso Locke, « en ce monde n'est pas de connaître toutes choses, mais celles qui regardent la conduite de notre vie. »

Il Taine ha ben rilevato questo carattere del sistema di Locke, e così s'esprime. « Locke tâtonne, hésite, n'a guère que des conjectures, des doutes, des commencements d'opinion que tour à tour il avance et retire, sans en voir les suites lointaines et surtout sans rien pousser à bout. En somme, il s'interdit les hautes questions et se trouve fort porté a nous les interdire. (1) »

---

(1) Taine, Histoire de la littérature anglaise, liv. III, chap. III; pag. 310, 2.e édit. 1866.

Berckley ed Hume — Berckley ed Hume compiono l'opera di Locke: l'uno dimostrando che la realtà delle cose sta nella nostra percezione (1), l'altro venendo alla conclusione che la causalità non ha volere scientifico, e che quindi bisogna dubitare di tutto, tranne della matematica, in cui non c'è bisogno del principio di casualità.

« L'esprit ne saurait jamais apercevoir l'effet dans la cause supposée, fût-ce par l'examen le plus profond et le plus attentif; car l'effet est totalement différent de la cause, et par conséquent ne peut être découvert en elle (2). »

E inoltre nessun oggetto, considerato in sè stesso, ci può fornire una ragione di derivare qualche conclusione *au delà de l'objet même;* le cose ci appariscono isolate le une dalle altre, gli avvenimenti si manifestano senza legame. La sola esperienza ci rivela l'esistenza d'un legame, una causalità, e però bisogna guardarsi dall'estendere l'idea di causalità al di là dei limiti dell'esperienza. « Tous les ètres de l'univers, considérés en eux-mèmes, paraissent absolutement détachés et indépendants l'un de l'autre. L'expérience seule nous enseigne leur influence et leur connexion réciproque; et nous ne devons jamais étendre cette influence au delà des données de l'expérience (3) ».

L'esperienza non autorizza la nostra ragione a oltrepassare la stessa esperienza e supporre qualche cosa di più che una successione di fenomeni. « Mais après avoir acquis l'expérience des

---

(1) Oeuvres de G. Berkeley. 2 vol. 1784. Nei *Principes de la connaissance humaine* chiaramente dice: « Les différentes sensations ou idées, imprimées sur les sens, quelque mêlées et complexes qu'elles soient (c'est-à-dire quelques objets qu'elles composent), ne peuvent exister ailleurs que dans un esprit qui les perçoit... Leur être est d'être perçues... Que sont les objets susmentionnés si non les choses que nous percevons par les sens, et que percevons-nous si ce n'est nos propres idées ou sensations? Et ne serait-il pas évidemment absurde d'admettre qu'une de ces idées, ou une combinaison quelconque de ces idées, existât sans être perçue? » In *Siris*, 251, dice: « Tous les phénomènes sont en réalité des apparences dans l'âme ou dans l'esprit,... » Ivi, 166. « L'intelligence, l'âme ou l'esprit existe réellement et en vérité;... les corps n'existent qu'en un sens secondaire et relatif. » Più esplicitamente nei *Principes* 24. « Parler de l'existence absolue de choses non pensantes est prononcer des mots vides de sens, ou qui impliquent contradiction. » E ivi 86. « La couleur la figure, le mouvement, l'étendue, et tout le reste........ regarder comme des signes ou images, rapportés à des choses ou archétypes hors de l'esprit, c'est le moyen de nous envellopper tous dans le scepticisme. »

(2) Cfr. Essais et traités sur différents sujets. II, pag. 40. 1798. 2 vol.

(3) Cfr. Traité de la nature humaine. 1739, 3 vol. III, pag. 119.

rapports de cause et d'effet, nos conclusions relatives à ces rapports ne sont fondées ni sur un *raisonnement* ni sur *aucun acte de l' entendement* (1). In altri termini, la causalità non è oggetto di sensazione, nè di percezione, nè di deduzione: ma essa riposa interamente sull' *abitudine*, che così se non ha un valore teoretico, ha un valore pratico per la vita e per la condotta. « L'hypothèse de la ressemblance de l' avenir au passé n' est fondée sur aucune espèce d'arguments, mais dérive entièrement de l'*habitude*, qui nous détermine à attendre pour l' avenir la même série d' objets, à laquelle nous avons été accoutumés (2). » E altrove: «... seulement aprés une certaine répétition d' exemples similaires, l' esprit est entraîné par l' *habitude* à attendre, sur l' apparition d' un événement, ce qui l'accompagne ordinairement et à croire que cela se produira (3). »

Il materialismo di Locke doveva necessariamente portare allo scetticismo di Hume; e però la ragione, concepita da Hume come una facoltà destinata a comparare le idee, con una funzione puramente speculativa, estranea all' attività pratica del nostro spirito, è un principio perfettamente inerte. La ragione non decide che della verità e della falsità, che sono incapaci a muovere la nostra volontà. La sola energia della nostra vita è la passione. « La raison, prise à la rigueur, dans l' acception de jugement sur la vérité et la fausseté, ne peut jamais être par elle-même un mobile de la volonté, et ne peut avoir d' influence qu' autant qu' elle éveille quelque passion ou affection (4). » La ragione non è e non deve essere che la schiava delle passioni (5). I moventi principali della passione umana sono il piacere e il dolore « Le ressort principal, le principe déterminant de l' esprit humain est le plaisir et la peine (6). » E però la moralità è più sentita, che giudicata, quantunque questo sentimento sia ordinariamente tanto delicato e tenue, che noi siamo indotti a confonderlo con una i dea (7). Il bene ci piace, il male ci dispiace: e tutto ciò non ha

(1) Ivi, I, pag. 245.
(2) Ivi, pag. 236.
(3) Essais, II, p. 89.
(4) Nature humaine, I, pag. 245.
(5) Ivi, II, p. 247.
(6) Ivi, II, p. 201.
(7) Ivi, III, p. 26.

altro per scopo che l' *utilità*, la quale è la misura del merito e della virtù.

« Le mérite personnel consiste tout entier dans l' *utilité* ou l'agrément de certaines qualités, soit pour celui qui les possède soit pour ceux qui sont en rapport avec lui (1). » Ma, quantunque l'amore dell' individuo per un suo simile sia più debole che quello di sè stesso, è pur tuttavia raro trovare uno *chez qui toutes les affections bienveillantes, prises en masse, ne prevalent pas sur toutes les passions égoïstes.* Queste passioni altruiste si compendiano nella *simpatia,* che nasce dalla partecipazione agli altrui piaceri e dolori, e ch' è così *la principale source des distinctions morales* (2). E però noi siamo indifferenti per lo stesso bene pubblico, se non in tanto che la simpatia ci sproni a interessarci di esso (3). In ciò risiede la giustizia sociale, che però non procede dall' istinto naturale di simpatia, ma da un lavoro umano di riflessione e d' invenzione.

« Nous n' avons pas un sentiment naturel de toute espèce de vertu; mais il y a quelques vertus qui produisent du plaisir ou provoquent l' approbation par un détour et par un artifice.... I' affirme che la justice est une vertu de cette espèce (4) ». L' *interesse* è la sorgente principale della giustizia la quale *procède de conventions humaines;* e il fondamento legittimo degli Stati e del diritto non è il contratto, ma l' inclinazione naturale degli uomini a costituirsi in una società regolata secondo le condizioni dell' *utilità* generale. Questa inclinazione dà origine al contratto ossia all' accordo implicito dei cittadini, e allo stato, il cui fine supremo deve essere l'interesse della cosa pubblica. Ma non bisogna dimenticare che « dans tous les gouvernements il y a une *lutte intestine perpétuelle,* visible ou cachée, entre l' *autorité* et la *liberté;* et aucune des deux ne peut prévaloir absolument dans ce conflit (5) ».

Malebranche e Spinoza — Alla filosofia di Cartesio si debbono rannodare i sistemi di Malebranche, Spinoza e Leibniz.

---

(1) Essais, II, p. 330.
(2) Nature humaine III, p. 275.
(3) Ivi, p. 276.
(4) Ivi, p. 37.
(5) Essais, I, p. 47.

Malebranche (1) cerca conciliare l'opposizione Cartesiana tra sostanze pensanti e sostanze estese col ritenere la conoscenza intuito delle idee di Dio; onde anche l'estensione è pensabile, perchè si vede in Dio (2).

Spinoza (3) pone immediatamente, presuppone la identità tra spirito e natura, pensiero ed estensione, e tutto però si riduce ad un'unica *Sostanza*, che è Dio. « Per *causam sui* intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens. » In tal modo, tutte le cose esistenti sono una modalità di Dio, e l'universo è una manifestazione divina che esiste *ab aeterno*, e in cui tutto accade necessariamente (4). L'uomo è pure una modalità di Dio, e come *mens* è un modo del pensiero divino, e come *corpus* è un modo della estensione divina (5). E però ben scrisse lo Schelling che « l'errore di Spinoza non fu lo aver trasformato le cose in Dio, bensì il suo concetto astratto delle cose del mondo, e perfino dell'infinita sostanza stessa, che per lui è appunto anche una cosa (6). » La sua dottrina etica giuridica non poteva nascere se non nell'Olanda. Giacchè in Inghilterra, dopo il regicidio, il governo dispotico di Cromwel, in Francia il dispotismo di Luigi XIV, non potevano produrre se non teorie dispotiche o moderatamente liberali.

---

(1) Cfr. Lechalas, L'oeuvre scientifique de Malebranche, nella Rev: phil. del 1884, Vol. 18.

(2) Cfr. Miraglia, Op. C. pag. 28; e Ritter, Op. C. V. 1, pag. 320.

(3) Cfr. Spaventa, Op. C. pag. 208; Stahl, Op. C. pag. 94; Ianet, Op. C. II, p. 248; Ritter, Op. C. I, pag. 167; e Miraglia, Op. C. pag. 28.

(4) Cfr. Spinoza, Ethica, P. I, *de Deo*. « Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis ». « Infinitum ens quod Deum seu naturam appellamus, eadem, qua existit, *necessitate* agit. »

(5) Ivi, P. II, *de Mente* « *Mentem humanam* partem esse infiniti intellectus Dei. » *Substantia cogitans* et *substantia extensa* una eademque est substantia quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res. »

« *Materiam* a Cartesio male definiri per extensionem, sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam et infinitam essentiam exprimat.»

« Omnia, quamvis diversis gradibus, *animata* tamen sunt. »

(6) Infatti così Spinoza definisce la *natura naturans* e la *natura naturata*: « Per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam substantiam exprimant, hoc est Deus.. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae sive unius cuiusque Dei attributorum sequitur, hoc est omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut *res*, *quae in Deo sunt*, et *quae sine Deo nec esse nec concipi possunt*. » Ethica, I, pr. 28; 29.

Invece questo geniale israelita ebbe a vivere in quella piccola repubblica, che, sotto il glorioso Grande pensionariato di De Witt, era all' apogeo del suo splendore (1).

Messo il principio che nell' universo tutto si produce necessariamente, ne derivò che anche il *bene* ed il *male* non esistono per sè, ma sono modi di pensare, derivati dalla comparazione: « *Bonum* et *malum* quod attinet, *nihil* etiam *positivum in rebus*, in se scilicet consideratis indicant, nec aliud sunt praeter *cogitandi modos*, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem *comparamus*. Verum quamvis se res ita habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt (2). »

Il bene e il male hanno per scopo l' *utilità*. « Per *bonum* id intelligam, quod certo scimus nobis esse *utile*. Per *malum* autem id, quod certo scimus impedire quominus boni alicuius simus compotes (3). » Ma però dove Hobbes non vedeva che guerra ed ingiustizia, Spinoza scorge che tutto ciò che è *naturale*, è in se stesso *dritto*, che il *buono* ed il *cattivo* hanno in se eguale dritto e similmente la *passione* e la *ragione;* la *legge di natura* domina tutti gli individui, ed è diritto tutto ciò che è conforme ad essa (4). Nondimeno, quantunque per legge naturale il *diritto* e la *forza* siano la stessa cosa, e il *diritto* si estenda in ragion diretta della *potenza* dell'uomo (5), pure per *utilità* l'uomo deve limitarsi a quel diritto che la *ragione naturale* prescrive (6), e però rinunziare al diritto delle passioni. La qual ragione fece trovare agli uomini nella società coi simili la più grande utilità: e quindi essi addivennero al patto sociale, necessario per rendere la rinunzia al dritto delle passioni bilaterale, e quindi utile la società.

Ma questo patto non porta all'alienazione della libertà individuale, ma intanto ha ragione di essere in quanto è utile (7), e

(1) Cfr. Van Krieken, Op. C. pag. 1380.

(2) Ethica, IV, praef.

(3) Eth. IV, in principio.

(4) « *Lex summa naturae est;*... naturae enim potentia ipsa Dei potentia est.» Cfr. Tractatus theologico-politicus, Cap. XVI. « Fundamenta reipublicae ».

(5) Cfr. Tractatus politicus, Cap. II, § 4.

(6) « Ratio nil contra rationem docet;... hominem tum maxime sui iuris esse, quando maxime ratione ducitur. » Tractatus theol. pol. Cap. Cit.

(7) «Ex quibus concludimus *pactum nullam vim habere posse*, nisi ex *ratione utilitatis*, qua sublata, pactum simul tollitur, et irritum manet. » Ivi.

risponde alla comune natura degli uomini (1). E perchè poi tutti stiano al patto, è necessario un potere sovrano, che possa costringerveli: e questo deve essere costituito dalla *volontà collettiva di tutti* (2), ed imporre obbedienza ad ogni individuo a quel diritto formale creato per la convivenza nella società. E però, se la volontà collettiva deve imperare, il reggimento deve esser democratico, ed accordare una *eguale libertà* a tutti, perchè questa conduce a maggiore unione. «Cum ergo dicimus illud imperium optimum esse, ubi *homines concorditer vitam* transigunt, vitam humanam..... quae maxime ratione, vera mentis virtute et vita, definitur (3).» Ammessa l'eguale libertà di tutti, ne nasce la necessità della libertà individuale: e quindi ognuno deve poter pensare ciò che vuole, e poter dire ciò che pensa. «In libera republica *unicuique* et *sentire quae velit*, et *quae sentiat dicere* licere (4).»

Leibnitz — Leibnitz (5) cerca pure conciliare il dualismo Cartesiano tra sostanze pensanti e sostanze estese. Invece dell'unica sostanza, ammette tante sostanze quante sono le forze: e tali sostanze chiama monadi, perchè sono delle unità, come la nostra anima (6). «Il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés..... Or la où il n' y a point de parties, il n' y a ni étendue ni figure, ni divisibilité possible. Et *ces monades* sont les *véritables atomes* de la nature, et en un mot les *éléments* des choses (7).»

Adunque queste monadi sono atomi, punti, ma non fisici, sebbene metafisici, e sono indivisibili, indistruttibili, impenetrabili,

---

(1) Imperii causa et fundamenta naturalia non ex rationis documentis petenda, sed ex *hominum communi natura* seu *conditione* ducenda sunt». Ivi, Cap. I.

(2) «Homini igitur nil homine utilius; nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut *omnium mentes et corpora unam quasi mentem unumque corpus componant* et omnes simul, quantum possunt, suum conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant.» Ethica, IV.

(3) Cfr. Tractatus politicus, Cap. IV e V.

(4) Tract. theol. pol. Cap. XX.

(5) Cfr. Ritter. Op. C. Vol. II, pag. 219 e seg.; Miraglia, Op. C. pag. 30; Cesca, la Metafisica ecc. di Leibnitz; Janet, Op. C.; Dillmann, La monadologie de Leibnitz nella Revue phil. del 1892, vol. 34; Barchudarian, Leibnitz et Herbart, nella Revue phil. del 1890. Vol. 30; Merz, Leibnitz, nella Rev. phil. del 1895, Vol. 20; Nolen, Kant et Leibnitz nella Rev. phil. del 1876, Vol. I.

(6) «Les *monades*, dont celles qui nous sont connues sont appelées *âmes*.»

(7) Cfr. Ritter, pag. 280 e seg.

capaci di percepire e di rappresentare (1); ed ogni monade, determinata da una forza originaria interna, è l'universo contratto (2), la rappresentazione schematica dell'universo. La rappresentazione passa per tre stadì progressivi: prima è oscura, poi si fa chiara con la sensazione, in fine distinta con la coscienza.

Con i gradi della rappresentazione si collegano quelli della percezione (3), ch'è speciale attività negli esseri vivi, istinto nei bruti e volontà nell'uomo (4). Come in ogni monade, conformemente alla disposizione speciale originaria, v'è una continuità di stati, così anche nella monade spirito, e quivi passaggio graduale dall'inconscio alla coscienza, e però il volere è determinato dagli stati inconsci e non è arbitrio (5).

Fra le monadi v'è armonia prestabilita da Dio, ed essa è l'unità nella pluralità delle cose (6); e per tale armonia v'è accordo tra l'anima ed il corpo.

Ma Leibnitz combatte le dottrine del sensualismo, presupponendo il senso, ma non ritenendolo causa del pensiero (7), ed arriva a questo assioma: « Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi *ipse intellectus.* » Tutti i pensieri e le azioni della nostra anima vengono dal suo proprio fondo, senza che possano esser dati dal senso. L'anima è dunque energia che con-

---

(1) « On les pourrait appeler *points métaphysiques*; ils ont quelque chose de vital et une espèce de *percetion*, et les points mathématiques sont leurs points de vue pour exprimer l'univers... Ainsi les points *physiques* ne sont indivisibles qu'en apparence, les points matematiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités. »

(2) « Ce sont des mondes en raccourci, à leur mode, des simplicités fécondes, des unités de substance, mais virtuellement infinies, par la multitude de leurs modifications, de centres qui expriment une circonférence infinie. »

(3) « *Perceptio* nihil aliud est, quam *repraesentatio* variationi externae in interna. » E nella Monad: « *Perceptio* nihil aliud, quam *multorum in uno expressio* ». « *Perceptio* tam late sumitur, ut etiam possit esse plane *confusa*, sensatio habet aliquid distincti. »

(4) Cfr. Miraglia, Op. C. pag. 31.

(5) Nella Théod. dice: « Nous avons quelque pouvoir encore sur nos volitions mais d'une manière oblique, et non pas *absolutement* ed *indifférentement*.... On n'est pas maître absolu de sa volonté, pour la changer sur-le-champ sans se servir de quelque moyen ou adresse pour cela. »

(6) « Harmonia autem est unitas in multitudine ». E nella Monad: « L'âme et le corps... se rencontrent en raison de l'harmonie préetablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des representations du même univers. »

(7) Nei Nouv. ess. dice: « Les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier qu'il y a beaucoup d'inné dans notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-même? »

tiene virtualmente il principio d'identità, che riguarda la monade in sè, e quello di ragione sufficiente, distinto nella causalità e nella finalità, che ha rapporto con l'armonia tra le monadi. La ragione sufficiente è la base della Morale e del Dritto, e in genere delle scienze concrete (1). Leibnitz confonde il Diritto colla morale, che Pufendorf e Tomasio, l'uno accoppiando alla filosofia Cartesiana il suo sistema di Diritto naturale e delle genti, l'altro fondando il Diritto sulla ragione, cercano nella stessa epoca di separare.

E però chiama Pufendorf *parum jurisconsultus et minime philosophus* e lo critica su tre punti. Anzitutto sul fine del Diritto Naturale, rimproverando a Pufendorf di restringerlo nei limiti di questa vita, e di escludere l'immortalità dell'anima; poi sulla materia obbiettiva del Diritto, sostenendo contro Pufendorf e Tomasio, che non solo gli atti esteriori, ma anche le azioni morali debbono essere obbietto del diritto; infine sulla causa efficiente del Diritto, sul che lo critica, perchè non cerca la causa del diritto nella natura delle cose e nei principî eterni della ragione divina, ma nei decreti e nelle leggi. Tali i punti essenziali della sua dottrina giuridica, che espone nel suo Trattato: *Methodi novae discendae docendaeque Jurisprudentiae*, nel quale mise i germi che fruttificarono il compiuto svolgimento della moderna Enciclopedia giuridica (2). Sostiene che vi sono tre gradi nel diritto Naturale: il *diritto stretto*, l'*equità* e la *probità*.

Il diritto stretto, fondato sul *neminem laedere*, dà luogo alla giustizia commutativa, che Grozio chiama *facultas*.

L'equità, fondata sul *suum cuique reddere*, consiste nella giustizia distributiva, che Grozio chiama *aptitudo*. Infine la probità, il terzo grado della giustizia, consistente nell'*honeste vivere*, corrisponde all'autorità di Dio, ch'è superiore per natura. « Il principio del diritto », dice il Leibnitz, « non è nella volontà di Dio, ma nella sua intelligenza: non nella sua potenza, ma nella sua saggezza ». E così definisce la giustizia come *benevolentia, caritas sapientis;* e nella prefazione del Codice diplomatico definisce il diritto Naturale una potenza morale, e l'obbligazione una necessità morale. E però lo scopo del diritto è il

(1) Cfr. Miraglia, Op. e p. cit.
(2) Cfr. F. Pepere, Enciclopedia e Metodologia del Diritto. Cap. II, pag. 13. Napoli, 1878.

perfezionamento, e della comunanza la *felicità* dell'uomo, l'*utile comune*, perseguibile con la conoscenza chiara e distinta.

Wolf e Lampredi sono seguaci di Leibnitz, che rappresenta il compimento della Filosofia Cartesiana.

Vico. — Dopo Hume e Leibnitz fino a Kant, il solo indirizzo nuovo è rappresentato da Vico, il più grande dei giureconsulti politici, che fioriscono in Italia dopo il trattato di Cambrai del 1720; con cui la Spagna perde ogni influenza nelle sorti dell' Europa, e in Italia, rimasta nelle condizioni fattele negli anni 1713 e 1714 nei trattati di Utrecht e di Rastadt, comincia il periodo delle riforme con Vittorio Amedeo II, Carlo di Borbone e Leopoldo di Lorena. Giacchè in tale epoca delle riforme politiche e giuridiche, e quali l'avvento della Borghesia richiedeva, fiorisce la scuola detta dei giureconsulti politici, che elaborano la sintesi del Vero col Certo, della Filosofia colla Filologia, e in pratica del Diritto colla Politica (1). Le due direzioni principali di questa scuola sono indicate da Vico e da Giannone, l'uno che muove dal Vero al Certo, l'altro dal Certo al Vero. Con Vico (2) la così detta scuola storica si delinea nettamente, pur potendosi gli antecessori immediati di essa trovare negli interpreti del diritto romano, detti *giurisprudenti culti*, *giuristi filologi* ed anche *umanisti* (3).

E però il Vico dopo aver asserito in principio della Scienza Nuova che il *diritto naturale delle nazioni è certamente nato coi comuni costumi delle medesime*, critica in seguito Grozio e la sua scuola, confermando il concetto d'un diritto storico come diritto naturale. « Non avvertirono », egli dice infatti, « che il diritto naturale, di che ragionano assai meglio di loro i giureconsulti romani, è un diritto uscito coi costumi delle nazioni (4). »

Con tale concezione storica non poteva concepirsi il Pensiero, che egli chiama la Provvidenza, nè come *emanazione*, nè come *causazione*, ma come *Sviluppo*, *autogenesi*, completando così Spinoza e Leibnitz.

Tale autogenesi presuppone funzioni diverse di attività del

---

(1) Cfr. G. Ferrari, Op. C., e Bovio, Op. C.

(2) Cfr. Rev. phil. del 1888, Vol. 25: Penjon, Travaux recents sur Vico; Miraglia, Op. C. pag. 41; Spaventa, Op. C. pag. 84.

(3) Cfr. Carle, Op. C. pag. 363 e seg.

(4) Principii di una scienza nuova, lib. I, cap. V. Napoli.

Pensiero, dello Spirito, della Mente; e però se il principio universale che si sviluppa è pure il principio dei vari gradi o funzioni dello sviluppo, nei quali raggiunge una realtà particolare, non perfetta ed universale, vuol dire che la Mente o il Principio è anche il Fine ultimo, di cui le funzioni sono gradi soltanto relativi; o sia che l'esplicazione del Principio finisce, quando s'è attuata in una forma adequata alla sua *universalità* e *idealità*, cioè quando è ritornato a sè stesso. *È natura dei principii*, dice quindi il Vico, *che da essi primi le cose escano ed in essi ultimi vadano a terminare* (1). Di qui il corso ed il ricorso, il duplice ciclo degli enti dalla Mente o Provvidenza, come principio, e verso di essa, come fine. Di quì il grande principio, ch'è poi quello dell'evoluzione, che *Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e in certe guise; le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascono le cose*. Di qui l'altra verità che dal certo, cioè dal fatto, dalla realtà, si trae il vero, essendo il certo parte del vero, o una sua estrinsecazione. L'intelletto adunque deve pervenire al vero muovendo dal certo; e però Cartesio errava muovendo dal pensiero, come immediata coscienza.

La mente o Provvidenza si svolge nelle cose naturali e nei fatti umani; ma del mondo naturale Dio solo ne ha la scienza. Quello schema dello sviluppo quindi deve attuarsi solo ai fatti umani, all'Umanità, alla Psiche individuale, alla Psiche nazionale. Così i governi svolgendosi ritornano al loro principio, e l'ordine delle cose civili conviene con l'ordine dei numeri. « Sopra quest'ordine di cose umane civili corpulento e composto vi conviene l'ordine dei numeri, che sono cose astratte e purissime. Incominciarono i governi dall'*Uno* colle monarchie famigliari, indi passarono ai *Pochi* nelle aristocrazie eroiche; s'inoltrarono ai *Molti* e *Tutti* nelle repubbliche popolari, nelle quali o tutti o la maggior parte fanno la ragion pubblica; finalmente ritornarono all'*Uno* nelle monarchie civili. I *pochi*, *molti* e *tutti* ritengono ciascheduno nella sua specie la ragione dell'*Uno* (2) ».

Similmente la psiche individuale si svolge nelle tre forme: *senso* o *corpo*, *favella* o *fantasia*, e *mente* o *ragione tutta spiegata*. Alle cui forme corrisponde lo sviluppo del tempo, in modo che

(1) Op. C.
(2) Cfr. Scienza Nuova.

al senso corrispondono i *tempi muti*, alla fantasia i *tempi eroici*, alla mente il *tempo umano*. E però la storia del mondo civile ritrova il suo svolgimento nelle modificazioni della medesima *mente* umana, ch' è il principio direttivo del *volere* e del *potere*, perchè l'uomo tanto può quanto vuole, e tanto vuole quanto sa o conosce. Intanto nel conoscere, nel volere e nel potere ritrovansi i tre elementi dell' idea del diritto, il *dominio*, la *libertà* e la *tutela*, che alla loro volta costituiscono l' autorità monastica, economica e civile, e danno luogo alle tre forme pure dei governi, il *regno*, la *repubblica popolare* e *quella degli ottimati* (1). Ma il Diritto deriva dalla forza della ragione; ed è *virtù etica*, rivolgendosi contro la cupidità: *diritto*, mirando ad equiparare l'utile tra gli uomini. *L' utilità* non sarebbe come causa ma come occasione. La Scienza del Diritto costa perciò di *ragione* e di *autorità*, di vero e di certo, di Filosofia e di Filologia; e il dritto positivo attua il diritto ideale secondo la legge dello svolgimento della Mente e del Tempo, essendo prima giusta violenza, poi coprendosi di miti, infine raggiungendo la perfezione.

Lo schema dello sviluppo s' applica pure alla *Psiche* dei popoli ch' è l' unità di tutte le forme della vita popolare, ed è perciò concreta ed organica, mentre la stessa psiche individuale è una vuota astrazione (2).

Questa psiche, che non è *caso*, nè *fato*, nè *pura necessità*, ma *attività libera*, *vera repubblica*, e che si attua e spiega nella comunità, è la stessa *Provvidenza*, la cui astuzia fa sì che l'umanità stessa si produca mediante l'attività particolare degli *individui* e dei popoli, che ignorando tal fine e credendo fare soltanto il *proprio interesse particolare*, servono come *mezzi* alla Provvidenza. Così l' umanità è una *eterna catena di cause ed effetti*, contenuta non nell'intenzione del soggetto operante, ma nell'azione, che ciò nonostante è libera, perchè l'uomo vi trova il *suo proprio interesse immediato*.

La vita della psiche nazionale si svolge in *tre età*, che corrispondono alle tre età della psiche individuale, il senso, la rappresentazione e l'intelletto. Quindi i *tre costumi*, i *tre diritti naturali*, i *tre governi*, le *tre lingue*, i *tre caratteri*.

Giannone scrive la sua Storia civile due anni prima della

(1) Cfr. Miraglia, Op. C. pag. 43.
(2) Cfr. Spaventa, Op. C. pag. 96.

Scienza Nuova, nel 1723. Il fine di Giannone è di seppellire il papato, restaurando laicalmente il principato civile; e però il postulato massimo del suo *Triregno* è: *Bisogna demolire il regno celeste.*

Ma non bisogna dimenticare che tanto Vico quanto Giannone ebbero un preparatore in Gian Vincenzo Gravina, che colle sue *Origini della Ragion Civile* preparò, sebbene imperfettamente, la fusione dell' elemento politico con quello giuridico.

Francesco Mario Pagano seguì Vico, allargando il concetto dell' Evoluzione storica sul dato naturale, negletto appunto da Vico; e Gaetano Filangieri, l'ultimo dei giureconsulti politici, completa Pagano, svelando tutta la causa del reato, che Pagano aveva ristretto incondizionatamente e illimitatamente nel libero arbitrio. E la causa Filangieri la ritrova nelle colpe di tutti gli stati d'Europa e dei re che li personificano. E però è necessaria una grande riforma politica e legislativa, non potendo l' umanità governarsi nè con la legislazione medioevale e tanto meno con quella di Roma. Tal riforma doveva scemare il mostruoso ed assorbente potere regio, ed abolire l'esercito permanente (1). L'*ultima ratio* della *Scienza della Legislazione* era la rivoluzione e fu proprio l' 89.

Montesquieu — Quello che abilmente si valse del metodo e della nuova critica di Vico (2), studiando gli istituti civili e politici dei popoli nei loro rapporti con gli altri elementi della civiltà, con l'educazione, la religione, le industrie, e con lo stesso ambiente fisico, è certamente Montesquieu (3).

Pur non essendo la politica l' obietto principale dello *Spirito delle leggi*, essa domina tutta l' opera, perchè, secondo l' autore, la differenza delle leggi deriva dalla differenza dei governi. Nelle diverse legislazioni umane si possono distinguere tre caratteri o principi generali: la virtù, l'onore, il timore, che rispondono a tre forme essenziali di governo: la repubblica, la monarchia, il dispotismo. La corruzione di ciascun governo comincia sempre con quella del principio sul quale è organizzato. In quanto al governo dispotico esso è corrotto per sua natura; e però egli

---

(1) Cfr. Bovio, Op. C., e Ferrari, Op. C.
(2) Cfr. Schiattarella, Op. C., e Ianet, Op. C.
(3) Cfr. di Montesquieu, l' Esprit des lois; les Causes de la grandeur et de la décadence des Romains; e le Lettres persanes.

insiste con molta amarezza sui mali che il dispotismo produce, e con molta compiacenza sulla differenza del dispotismo dalla monarchia.

V' è in lui un vecchio resto delle teorie della Fronda, giacchè richiedendo nella monarchia un *dépôt de lois*, esige che vi sia un corpo, che evidentemente è il Parlamento, che facesse le leggi. I Parlamenti sarebbero dunque dei corpi politici: tale è la teoria della Fronda (1).

Oltre la teoria dei tre poteri, ch' egli prende da Locke, completandola, Montesquieu combatte la schiavitù con tale forza e profondità, come nessuno prima di lui; ed ha forti parole contro l'intolleranza religiosa, contro la legislazione, ancor piena delle vestigia del Medio Evo, e manifesta tali idee economiche originali, che ben potrebbe essere allogato tra i primi scrittori di socialismo.

Voltaire, Rosseau e Spedalieri. Ma i due principali ispiratori della Filosofia del secolo decimottavo erano Voltaire e Rousseau.

Voltaire sostenne due nobili cause: la tolleranza e l' umanità. E però si deve a lui, che bene interpetrò la necessità dei tempi, se i protestanti sono entrati nella gran famiglia, se la tortura e i supplizi furono soppressi dalle leggi Francesi. Se non che, mentre Voltaire aveva specialmente compiuto un' opera di demolizione, Rousseau era l' apostolo della ricostruzione sociale, onde col Taine (2) si può affermare che la seconda metà del secolo sia tutta sua.

Giacchè G. Giacomo Rousseau fece della dottrina del contratto sociale il programma politico della Rivoluzione Francese (3).

Egli dipinge fantasticamente lo *stato di Natura*, dal quale si uscì con lo stabilire i primi termini divisorii dei fondi, ossia la proprietà, che è la causa delle disuguaglianze tra gli uomini nella società civile e politica. La quale si originò di *diritto* con un contratto sociale mediante il consenso, pur ammettendo nel fatto che la prima società naturale dovette essere la famiglia (4). Scopo della società sarebbe stato la tutela della proprietà. E però

(1) Cfr. Ianet, Op. C.
(2) Les origines de la France.
(3) Cfr. Ianet, T. II; e Marion, Locke et sa philosophie; nel qual libro è un confronto tra il Locke ed il Rousseau.
(4) Cfr. Contrat social, Liv. I.

dico: « Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire: *Ceci est a moi*, et trouva de gens assez simples pour le croire, fut le *vrai fondateur de la société civile.* »

Ma, costituendo la società, gli uomini non possono alienare la loro libertà, perchè la libertà è l'uomo: essa è un diritto e un dovere. Così della libertà individuale il Rousseau fa una legge assoluta, non permettendo che ad essa si rinunzi neppure colla libertà, in nessun caso. per qualsivoglia ragione, mai. Dalla cessione di ciascuno e dei suoi diritti a tutta la comunità nasce per una specie di equazione matematica una *volontà generale*, ch' è la volontà dell' intera associazione.

Questa volontà generale, che sorge dal dritto di maggioranza, è lo Stato, il Sovrano, il Popolo, che sono termini uguali. E tale sovranità popolare non si può nè *dividere*, nè *rappresentare*, nè *limitare*.

Rousseau, secondo Laurent (1), ci conduce, fin d' allora, alla separazione tra la Chiesa e lo Stato, giacchè, rifiutando i dogmi propriamente detti e le credenze che si riferiscono all'altro mondo, egli separava realmente il Cristianesimo dallo Stato.

In Italia Nicola Spedalieri (2) cercò combattere l'ipotesi dello Stato di Natura, togliendo ogni carattere rivoluzionario alla teoria del contratto sociale, quale era stata enunziata dal Rousseau. Ma tale teoria non poteva più arrestarsi o essere combattuta; giacchè la teoria individualista, che sui concetti fondamentali dello stato di Natura si costruiva, era molto adatta per sciogliersi da forme viete di diritto ed oramai troppo anguste, secondando quel movimento che intendeva rimuovere i rapporti di dipendenza ed i pesi feudali della terra, nonchè quel sistema di corporazioni e di misure di stato, che creavano impicci all'industria e al commercio.

Sistema Fisiocratico e Rivoluzione. — Così sulla base del diritto naturale, e sotto l' influenza della *Scuola degli Enciclopedisti*, fu costruito un sistema di economia sociale, detto Fisiocratico, di cui Francesco Quesnay, medico di Luigi XV, suol essere indicato come fondatore (3). L' ordine sociale, essi dicono, deve

(1) Op. C.

(2) Cfr. Nicola Spedalieri, I diritti dell'uomo, 1871; e Cimbali, Nicola Spedalieri, pubblicista del secolo XVIII, Città di Castello, 1888.

(3) Cfr. Scheel. Storia dell'Economia Politica, nella Biblioteca dell'Economista. III serie.

poggiare sull'ordine naturale, e quale l'ha stabilito Dio. Le leggi politiche quindi debbono essere le leggi naturali, e la scienza economica tali leggi naturali deve rintracciare. Una di queste leggi naturali è il godimento naturale della vita come un egual diritto di ciascun individuo: e tal godimento devè conquistarsi col lavoro. E però è necessaria la *libera concorrenza*, la libertà di lavoro e la libertà di commercio (*laissez faire, laissez passer*). E poichè solo i prodotti della terra costituiscono una vera e propria ricchezza, così dovrebbe stabilirsi una imposta unica sul prodotto netto della terra, per colpire tutti i beni che circolano.

Tali erano le principali idee degli economisti come Mirabeau (1), Mercier de la Rivière (2), Dupont de Nemours (3), che si raccoglievano intorno a Quesnay, ed erano fautori della Monarchia assoluta, come quella forma di governo con cui potevansi attuare le riforme sociali. Ma tali idee furono più chiaramente elaborate da Turgot, ministro delle finanze di Luigi XVI, noto per i suoi tentativi di riforme liberali. Nelle sue *Riflessioni sulla formazione e sulla distribuzione delle ricchezze*, egli pone come principio che la ineguaglianza delle ricchezze e delle forze di lavoro è la sorgente di ogni progresso sociale. La quale idea del progresso sociale, del progresso morale, del progresso delle istituzioni e dei costumi, egli mise chiaramente innanzi, riassumendola nel primo *Discours* in questa formula: « Il genere umano, attraverso alternative di calma e d'agitazione, cammina sempre, quantunque a passi lenti, verso una perfezione più grande (4). »

La dottrina di Turgot sulla perfettibilità del genere umano trovò in Francia alla fine del secolo un interpetre nel filosofo Condorcet, che derivandone nuove conclusioni, tenta di dedurre dal passato la legge dell'avvenire (5). « Se l'uomo può con sicurezza predire i fenomeni di cui conosce le leggi; se, anche allorquando le leggi gli sono inconosciute, egli può con gran probabilità prevedere gli eventi dell'avvenire, perchè si deve ritenere una impresa chimerica tracciare con qualche verosimiglianza il quadro dei destini futuri della specie umana, seguendo i risultati della sua storia? » Tre sono i progressi da sperarsi nel genere umano:

---

(1) Cfr. Filosofia rurale, 1763.
(2) Cfr. L'ordine naturale ed essenziale delle società politiche, 1767.
(3) Cfr. Fisiocrazia. 1768.
(4) Cfr. Discours sur l'histoire universelle.
(5) Cfr. Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.

1° la distruzione dell'ineguaglianza tra le nazioni; 2° il progresso dell' uguaglianza nello stesso popolo; 3° la perfezione reale dell' uomo.

Ma di fronte ai Fisiocrati, che affermavano con precisione nuova il principio della proprietà, s'eleva già un'altra scuola, che cercava demolire la dottrina della proprietà individuale, sostituendo ad essa la comunità dei beni. In Rousseau trovansi degli attacchi contro la proprietà, ma nel contratto sociale egli ne ha riconosciuto il principio. Tra i sostenitori della nuova scuola, come Fontenelle, Varaisse d'Alais, Van der Nech, Gaudenzio de Lucques, Terrason, Wielland, Bernardino di S. Pierre, Florian ecc. sono specialmente da notare Mably e Morelly (1).

Così diverse sono le correnti d'idee, che precedono e ispirano la Rivoluzione, ma in grande prevalenza sono individualiste e liberali.

Le idee costituzionali mettevano capo a Montesquieu. Le riforme sociali della Rivoluzione furono ispirate da Turgot e dagli economisti, e in generale dai discepoli di Voltaire, Montesquieu e Turgot, che insieme ammettevano esser necessario diminuire il dispotismo dello stato.

D'altra parte v'era l'ardente partito, che diceva *libertà* la sovranità popolare e *diritto* la volontà della Nazione; e questo seguiva Rousseau, il rappresentante delle idee democratiche, e Mably e Morelly, gli ispiratori del socialismo.

Ma più che andar dietro ai sogni dei comunisti, la Rivoluzione Francese fu l' attuazione delle dottrine dell' Individualismo, del diritto Naturale, quale Rousseau l'aveva modificato; fu il risultamento pratico della Rinascenza, che aveva già dato alla Germania la Rivoluzione religiosa, alle Fiandre la rivoluzione sociale, all' Inghilterra la Rivoluzione politica. E però la Rivoluzione Francese non fu che la potente affermazione della Borghesia, e dell' Individuo. La proprietà privata assoluta, la libertà individuale, civile od industriale, illimitata, facevano parte dei famosi « Diritti dell' uomo ». Ed era tanto gelosa dell' indipendenza dell' individuo che, temendo di vederla in pericolo, volle sopprimere tutti i corpi intermediarii ed impedirne per sempre la ricostituzione. E tale dottrina eccessivamente individualista e

(1) Cfr. Benoit Malon, Op, C.; e Mably, De la legislation ou des Principes des lois; e Morelly, Code de la Nature.

però poco favorevole all'estensione delle facoltà dello Stato era in quest'epoca prevalente non solo in Francia, ma anche in Italia, in Inghilterra e in Germania.

Genovesi e Beccaria. — In Italia infatti contemporaneamente all' opera di Turgot comparvero le *Lezioni di Economia Civile* (1765) di Antonio Genovesi, professore di scienza del commercio all'Università di Napoli. Genovesi si collega con l'utilitarismo di Locke (1); ed è il più celebre della scuola economica italiana del XVIII secolo, rappresentata anche dal Verri, dal Beccaria, dal Filangieri e da Ortes. Beccaria (2) è uno dei più grandi promotori di riforme penali sulla fine del secolo. Il principio della società politica anche secondo il Beccaria è che l'individuo, entrando a far parte della società, sacrifica una parte della sua libertà, per serbare il restante. Tal sacrifizio deve essere il più piccolo possibile; e l'ordine pubblico è costituito dall'insieme di quelle parti di libertà, le più piccole che ciascuno ha potuto cedere. In ciò è il principio del diritto di punire. Tutto ciò che va al di là è un abuso. La pena più giusta è quella che si concilia con la più grande libertà dei sudditi, senza portar nocumento al corpo sociale (3).

Humboldt e Kant. — La stessa dottrina regnava allora generalmente in Germania. Il filosofo Kant e specialmente Guglielmo di Humboldt, finissimo politico, ritenevano l' individuo come il principale, se non l' unico motore del progresso sociale. Nel 1792 Humboldt stese il suo *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, stampato poi sedici anni dopo la morte dell'autore, nel 1851. È dal famoso discorso sull' *Educazione pubblica*, vero testamento politico di Mirabeau, che Humboldt prese l' idea dal suo libro. « Il difficile sta nel non promulgare che leggi necessarie e restar sempre fedeli a questo principio, veramente costituzionale della Società, di guardarsi dal furore di governare, ch' è la più funesta malattia dei moderni Governi. » Colle sue stesse parole noi potremo compendiare la sua teoria individualista. « Il fine dell' uomo, non come lo suggeriscono vaghi e transitori desideri,

---

(1) Cfr. Miraglia, Op. C.; e F. Ferrara, Esame-Storico critico degli Economisti, raccolta delle Prefazioni della Bibl. dell' Econom.

(2) Cfr. il Trattato dei delitti e delle pene.

(3) Cfr. Janet, Op. C. In un capitolo, sotto il titolo «Scuola di Montesquieu» son riuniti parecchi scrittori celebri nel XVIII secolo, come Beccaria, Filangieri, Blakstone e Ferguson.

ma come lo impongono i decreti eterni ed immutabili della ragione, è lo svolgimento più esteso e più armonico possibile di tutte le sue facoltà in un insieme completo ed omogeneo. »

E quindi « la meta cui deve tendere incessantemente ogni essere umano, e più che altri coloro che hanno influenza sull'umanità e la dirigono, è la potenza e lo sviluppo dell' *individualismo.* » Per raggiungere il quale intento due requisiti sono indispensabili, « libertà e varietà di stato », dalla cui unione nasce « il vigore individuale e la diversità multiforme, che combinate creano l' originalità (1). »

Questo individualismo dell'Humboldt, come dice il Barzellotti (2), era più che mai giusto. in quel momento della Storia del popolo tedesco, in cui Stato suonava ingiustizia e servitù, e in cui non s' era ancora levato un alito del moto per l' indipendenza nè in Germania nè altrove.

Kant è il più grande rinnovatore della Filosofia (3). L' immortale Heine paragonò Kant a Robespierre. La Natura li aveva destinati, egli dice, a pesare caffè e zucchero, ma il destino volle ben altro, e nella bilancia dell' uno fu pesata la testa d' un Re, nella bilancia dell' altro fu pesata l' esistenza di Dio... ed entrambi pesarono giusto.

Sotto la mannaia della Critica di Kant il Deismo perì.

Giacchè per Kant la ragione umana, pur essendo una, si esplica in due grandi aspetti, secondo che intende al *vero* e al *buono;* e però nell' un caso dicesi Ragione pura o speculativa, nell' altro Ragione pratica.

Nella *Critica della Ragione pura* stabilisce che la nostra conoscenza comincia con l' esperienza, ma non deriva dall' esperienza; e che però la materia, ch' è fornita dall' esperienza, e le forme o le idee formali che sono inerenti all'io, costituiscono la conoscenza.

Quindi tre essendo le sorgenti di conoscenze, la *sensibilità*, che è facoltà recettiva, e le due facoltà attive, intimamente li-

---

(1) Cfr. Humboldt, Ufficii e doveri del governo, Par. 11 e 12; e G. Stuart Mill, La libertà.

(2) Spencer, l' Individuo e lo Stato. Prefazione.

(3) Cfr. Carlo Cantoni, Emanuele Kant, Milano, 1884, vol. 3; Ianet, Op. C. II; Miraglia e Spaventa, Op. C.; Ahrens, Op. C.; Barzellotti, La nuova scuola di Kant, ecc., nella Nuova Antologia 15 Feb. 1880, Vol. XXIX, pag. 591; Stahl, Op. C.; e Angiulli, Op. C.

gate tra loro, la *riflessione* e la *ragione;* l'io possiede per ognuna di queste sfere di conoscenze forme speciali, subiettive, categorie, colle quali l'obietto è colto e subiettivamente modificato, mediante una sintesi a priori. Ma in tutti gli ordini di conoscenze, l'io non coglie che il lato fenomenico delle cose: l'essere in sè rimane nascosto. Epperò dove a noi non appare una materia reale, le idee come pure forme non possono essere riferite a niuna realtà corrispondente: vi manca la certezza *scientifica* o *teoretica.* Così dell'idea di Dio e dell'immortalità, di cui non può dimostrarsi l'esistenza reale. In altri termini gli oggetti non dati dall'esperienza, l'anima, il mondo e Dio non sono conoscibili, perchè le categorie sono i nodi ideali intorno a cui si raccolgono i fenomeni: e le cose sono intese per quello che appariscono a noi e non in sè.

Ma vi ha un'altra via che conduce alla certezza assoluta, cui non può giungere la ragione pura, ed è la *ragione pratica,* la volontà libera e ragionevole dell'uomo, ch'è una facoltà di pratica e di azione.

Vi sono certe verità, di cui se speculativamente non si può esser certi, pure come verità morali non bisognano della dimostrazione e si impongono come comandi, ordini imperativi, categorici, indiscutibili, assoluti, che s'indirizzano alla libera e ragionevole volontà. La qual volontà è « *ragionevole*, perchè conosce la legge del proprio dovere, e *libera*, perchè per propria determinazione si dispone ad obbedirvi (1). » I comandi che la ragione dà alla volontà si riassumono nel sommo precetto di *fare il bene per il bene*, senza alcuna considerazione interessata. La suprema legge della volontà è dunque l'attuazione del bene: quì sta l'ordine assoluto o l'imperativo categorico, che ci guarentisce l'esistenza della libertà, dell'immortalità e di Dio.

L'autonomia, la determinazione propria è un effetto del carattere razionale dell'uomo; ed in ciò consiste la *libertà*, che per l'uomo esiste sotto due specie, come *libertà interna* e *libertà esterna.* La prima consiste nell'impero che ciascuno acquista sulle sue passioni: e il complesso delle leggi che vi si riferiscono, e si derivano dall'imperativo categorico assoluto di operare il bene, costituisce la *Morale.* Agisci in maniera, dice Kant, che la massima della tua volontà possa divenire il principio d'una

(1) Kant, Principes métaphysiques du droit. Paris 1853.

legislazione universale (1). E la massima è questa: « Non destinar mai l'umanità, sia nella tua persona, sia in quella degli altri, come un semplice mezzo: ma rispettala sempre come scopo e come fine in sè. »

La libertà esterna poi riguarda le relazioni esteriori dell'uomo, e il complesso delle leggi che vi si riferiscono e si derivano dall'imperativo categorico di operare il bene relativo, costituisce il *Diritto*. Opera esteriormente, dice Kant, in maniera che il libero uso del tuo arbitrio possa conciliarsi colla libertà di tutti, secondo una legge universale (2). Giacchè « la libertà, allorquando coesista colla libertà di tutti gli altri, è il diritto unico, primitivo dell'uomo, quello che gli appartiene per il solo fatto che egli è un uomo (3). » E però si può dunque definire il diritto come *il complesso delle condizioni sotto le quali l'arbitrio di ciascuno può coesistere con l'arbitrio di tutti, secondo un principio generale di libertà.* E quindi il diritto si può far anche consistere *in una coazione universale, che protegga la libertà di tutti*, avendo il diritto bisogno del carattere coercitivo, e del potere esterno che reprima.

Così la morale e il diritto hanno comune lo scopo, la libertà, il diritto fondamentale che comprende tutti gli altri: in modo che l'uguaglianza stessa non è che la libertà garentita identicamente a tutti. Ma si distinguono sia per i motivi dell'azione, che per il carattere diverso, l'una comandando di fare, l'altro di non fare (4).

La nozione del diritto, come dice il Prof. Miraglia, partecipa del difetto generale del sistema: è formale (5).

La dottrina di Kant circa lo Stato, come la Rivoluzione Francese, non consacra che la volontà, la libertà individuale, dando allo Stato un contenuto troppo ristretto, e per missione di mantenere il diritto. E però Kant salutò con favore in principio la Rivoluzione Francese, pur allontanandosene, quando gli parve che trascendesse. La Filosofia di Kant ad ogni modo, che Fichte sviluppò ancor più subiettivamente, costituisce l'ultimo momento di quel movimento subiettivo, individualista, che comincia col-

---

(1) Kant, Op. C.
(2) Kant, Op. C.
(3) Ivi.
(4) Cfr. Ahrens, Op. C., e Carle, Op. C.
(5) Cfr. Miraglia, Op. C.

l' inizio dell' Epoca moderna, e che in Francia ebbe la sua più grande esplicazione storica.

Smith, Ricardo e Malthus. Ed anche in Inghilterra vigeva più che mai tale dottrina con Adamo Smith, l' immortale autore della *Ricchezza delle Nazioni.* « Secondo il sistema della libertà naturale, egli dice, lo Stato ha solamente tre doveri da adempiere, tre doveri invero di grande importanza, ma chiari ed intelligibili ad ogni comune intelletto. Il primo si è di proteggere la società dalla violenza e dalla invasione delle altre indipendenti società; il secondo di proteggere per quanto è possibile, ciascun membro della società dall'ingiustizia od oppressione d'ogni altro membro, ossia di stabilire una esatta amministrazione della giustizia; ed il terzo di erigere e mantenere certe opere pubbliche e certe pubbliche istituzioni che non può mai tornare conto di fare all' interesse d' un individuo..... (1) ».

A. Smith è il più grande rappresentante delle idee economiche costruite sulla base del Diritto Naturale (2), che poi ebbero un ulteriore sviluppo per opera della *Scuola inglese della libertà di commercio* con a capo Davide Ricardo coi suoi *Principii di Economia Politica e delle imposte* (1817). La teoria Ricardiana del salario è l' applicazione alle condizioni della classe operaia della teoria di Roberto Malthus sull' aumento della popolazione e sulle sue conseguenze economiche (3). E mentre Smith e Ricardo tendono necessariamente all' ottimismo, Malthus è pessimista per le peculiari circostanze nelle quali scrisse la sua opera: ed è il vero e grande precursore del pessimismo moderno, come è l' individualista più assoluto e più rigido tra gli economisti Inglesi.

« Il favore che le classi più elevate dimostrarono per la teoria Malthusiana si deve attribuire ad una gradevole impressione risentita dai ricchi e dai potenti, i quali constatavano con mal celata compiacenza che una tale teoria dirimeva la loro responsabilità per la triste condizione delle classi lavoratrici. Poichè Mathus sosteneva che i poveri dovevano biasimare sè stessi per il loro stato abietto, non già la negligenza dei superiori o le istituzioni del loro paese (4) ».

---

(1) Cfr. Schiattarella Op. C.
(2) Cfr. Scheel, Op. C.
(3) Cfr. Ferrara, Op. C., e Nitti, Op. C.
(4) Ingram, History of political economy; cit. da Nitti.

Nella schiera di quelli che tenendosi alle idee di Smith, intesero a sviluppare la scienza economica sulla base del diritto naturale sono degni di nota in Inghilterra G. Mill e Iohn Stuart Mill, il più fervente ammiratore di Malthus, in Francia G. B. Say, in Italia Melchiorre Gioia, in Germania Lotz. Tra i seguaci di Ricardo sono noti specialmente Mac Culloch e F. Bastiat colle sue *Armonie aconomiche* (1850).

Conclusione. La Rivoluzione Francese può adunque ritenersi come il complemento di tutta la Filosofia razionale, individualista e astratta, che comincia con Cartesio e termina con Emanuele Kant e Fichte. Lo Stahl ha già messo in evidenza la relazione tra la scuola di diritto razionale e la rivoluzione francese. « Il diritto naturale cerca di legittimare e di spiegare a priori lo Stato, al modo stesso che la rivoluzione cerca di fondarlo e di costituirlo a priori; cioè a dire, il primo tenta disfare lo Stato nel pensiero e poi rifarlo deducendolo dalla ragione, e l'altro tenta disfarlo in realtà e di fondarne uno con la sola e pura ragione (1) ».

La stessa opera di codificazione deve essere attribuita all' influenza della scuola razionale (2). E però la ragione sia della Filosofia, così detta Moderna, che dell'ambiente sociale dell' Epoca moderna, deve essere cercata in quelle cause economiche, che trasformarono l' Evo medio e resero necessario l' Evo moderno con tutte le sue conquiste e con tutti i suoi difetti.

Tale trasformazione sociale non avviene se non mediante leggi psicologiche, determinate da cause economiche. E quindi nel volume seguente, dopo avere esposte ed esaminate tutte le moderne dottrine, da Kant ai nostri giorni, della scuola storica e della scuola positiva, dimostrerò che il dinamismo sociale è economico-psichico, completando così la mia dottrina sull' Evoluzione filosofica giuridica e morale.

FINE DELLA PARTE PRIMA.

---

(1) Stahl, Op. cit., V. II, Cfr. anche Sumner Maine, Op. C. chap. IV.
(2) Cfr. Carle, Op. C, pag. 355.

INDICE

